FILOSOFIA (Sexto Curso)

FILOSOFIA

SEXTO CURSO



GUSTAVO BUENO
Catedrático de Instituto

T E X T O S   A N A Y A

FILOSOFIA

(SEXTO CURSO)

T

Un
tex
La
mi
cic
cu
toc
cic

Lo
ce
lo:
ce
pc
nc
nc

Er
dc
si
Ç
y
a

EI

TEXTOS ANAYA

GUSTAVO BUENO MARTINEZ
Catedrático de Filosofía y Director del Instituto «Lucía de Medrano» de Salamanca

FILOSOFIA

SEXTO CURSO

Con un ESQUEMA DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
y un VOCABULARIO de los términos empleados

Texto adaptado al Cuestionario Oficial y aprobado por el Ministerio de Educación Nacional, según Orden de 12-IX-1958, publicada en B. O. del M. de 22-IX-1958



EDICIONES ANAYA ★ APARTADO 299 ★ SALAMANCA

Printed in Spain

Depósito Legal: S. 140 - 1958

TALLERES GRÁFICOS DE EDICIONES ANAYA.—RONDA SANCTI-SPÍRITUS, 27.—SALAMANCA

INTRODUCCION

LECCIÓN I

EL SABER FILOSÓFICO

1. Saber vulgar y saber científico.

El *saber vulgar* es el conjunto de conocimientos que poseemos acerca de las diferentes cosas del mundo en tanto que no media una comprobación de su exactitud, ni una reflexión acerca del correcto significado de esos conocimientos en el conjunto del saber humano.

No significa esto que el saber vulgar sea un conjunto de errores; contiene numerosas verdades. Pero éstas no se poseen demostrativa y ordenadamente. El "hombre de la calle" sabe que el frío puede producir resfriados, pero no sabe por qué —o bien, aduce razones insuficientes o erróneas. Sabe que los antibióticos pueden curar su dolencia —pero desconoce el mecanismo de esta curación o se conforma con unas ideas vagas acerca de él. Generalmente, lo que sabemos "vulgarmente" lo sabemos porque otras personas nos lo han dicho —por "fe humana"— sin que nos hayamos parado a comprobarlo rigurosamente.

En cambio, esta forma vulgar del saber, precisamente por ser muy poco rigurosa, puede extenderse a amplias zonas de la realidad. Más aún: sólo de este modo podemos alcanzar el mínimo conocimiento de todas las cosas que nos es indispensable para manejarnos en el Mundo. El que logra comprobaciones racionales en una parcela concreta de este Mundo, mediante el conocimiento científico, sigue siendo un profano en las demás. Este peligro se acentúa en nuestros días con la especialización. Acaso un matemático ilustre es más ignorante en Historia que un aldeano. Pero si bien es una desgracia que la especialización se logre a costa de la ignorancia casi completa en las demás regiones de la realidad, es indudable que es necesario atenernos a una región parcial y limitada del mundo para lograr un conocimiento científico sobre ella.

Entendemos por "saber científico" el conocimiento demostrativo y ordenado racionalmente de una región parcial, de un "campo abstracto" del Mundo (real o ideal). En dos sentidos son parciales los campos de estudio de las ciencias: primero, *en extensión* —pues los objetos de la ciencia constituyen parcelas acotadas del universo; segundo, *en profundidad* —pues el conocimiento científico-positivo no agota la íntegra realidad del objeto o campo que estudia. Por eso se distingue el *objeto material* del *objeto formal* de las ciencias: aquel designa el ser estudiado y éste el punto de vista desde el cual se estudia.

La Geometría, por ejemplo, nos ofrece un saber demostrativo acerca de una región abstracta y parcial del Mundo, a saber, el espacio ideal: la Geometría no se ocupa del espacio real, que es tema de la Física. (Por eso precisamente, la Geometría puede ser *exacta*, pues solo idealmente, en idea, hay rectas paralelas —indefinidas— círculos y elipses perfectos, etc. Con razón decía EINSTEIN: "Las ciencias exactas son exactas cuando no se aplican a la realidad; cuando se aplican a la realidad, dejan de ser exactas". En efecto: en la Naturaleza no existen rectas paralelas indefinidas; ni los planetas describen elipses perfectas al girar en torno al sol, sino trayectorias cada vez distintas, que se aproximan a la forma elipsoidal). El objeto de la Geometría es parcial, no solo en extensión (pues hay objetos de estudio que no son el espacio) sino también en profundidad (pues la Geometría no agota todo lo que el espacio ideal implica: por ejemplo: sus referencias a las cosas reales, así como al sujeto psicológico que lo configura (véase la lección 8, núm. 3). La Geometría se limita a estudiar los espacios ideales, en sus elementos y relaciones mútuas.

Podemos señalar dos características generales o comunes a las Ciencias Positivas o Particulares (Geometría, Biología, Geografía, etc.):

1.ª Que cada una de ellas trata, no de todo el Universo, sino de una región o dominio de él, considerándola separada (abstracta) de las demás. El saber científico-positivo, es un saber parcial.

2.ª Que cada una de ellas ofrece este saber de un modo racional, no caprichoso, o arbitrario, o indemostrable. (Este es, al menos, el ideal de cada una de las ciencias particulares pues, de hecho, no siempre se logra esta racionalización: de ahí las "crisis" y "revoluciones" acaecidas en el ámbito de las ciencias particulares).

Damos por supuesto que las ciencias positivas ofrecen un saber acerca del mundo (real o ideal). Pero algunos pensadores estiman que esto no es exacto: según ellos, las ciencias particulares no aportarían auténtico conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas, sino únicamente una organización de ellas con intención utilitaria o *pragmática*. Dicen que, muchas veces, con teorías científicas que luego se han desechado, se han logrado resultados prácticos utilísimos: con la astronomía de Ptolomeo se predecían eclipses. Por eso, los éxitos prácticos de una teoría científica, no son garantía de su *verdad*. El filósofo francés Enrique Bergsón (del que hablaremos en la lección 9, núm. 5) llega a decir que la inteligencia científica, no solo no descubre verdades, sino que *falsifica* la realidad fluyente con esquemas fijos, "congelándola" con fines utilitarios.

Hay un punto de razón en esta interpretación de las ciencias positivas, a saber, que la racionalización conseguida en regiones parciales es posible solo a costa de mantener los principios en la penumbra, dándolos por supuestos, pero sin aclarar su significación. El biólogo logra racionalizar el campo de los seres vivientes, sin saber qué es el vivir; el físico, logra racionalizar el campo de los seres corpóreos, sin saber qué es la materia, etc. Por eso se dice, con Edmundo Husserl (1859-1938) que las ciencias particulares tienen *supuestos*, principios o hipótesis que les sirven para explicar todo, pero que ellas mismas permanecen inexplicadas. Husserl añade que la Filosofía busca un saber científico sin *supuestos*.

2. El saber religioso.

El saber religioso es un saber acerca de Dios, como persona infinita y, por tanto, dominadora del Mundo y presente —ubicua— a todas las partes de la Naturaleza. He aquí, por tanto, cómo al saber religioso le es esencial, a través de Dios, referirse a todas las cosas, es decir, tener una visión del Mundo en su totalidad, tanto en extensión cuanto en profundidad.

Pero este saber total no es racional, como lo es el saber científico —sin que por ello haya que pensar que el saber religioso sea irracional. Hay que decir que es *suprarracional*, o *praeterracional*. Pues el saber religioso se funda, no en la razón, edificada sobre los datos sensoriales, sino en la *Revelación*, en la manifestación de la divina personalidad, cuya autoridad suprema justifica la Fe —que ya no será "fe humana", sino "fe divina".

Podemos señalar estas dos características del saber religioso, que se oponen a las propiedades reconocidas al saber científico-positivo:

1.ª El saber religioso, a través de Dios, se refiere a todo el Universo, y no a alguna región parcial de él.

2.ª El saber religioso no es racional, sino que se funda en la Fe. Es cierto que la *Teología revelada* es una forma del saber religioso que demuestra sus proposiciones a partir de los principios o artículos de la Fe, y en este sentido debe decirse que la Teología es ciencia; pero, en todo caso, estos principios difieren de los científicos-positivos en que son misteriosos y revelados, y no evidentes o construídos arbitrariamente (postulados) por el hombre.

Damos por supuesto que la religión es un saber (aunque no sólo es saber: es también atividad volitiva y afectiva). Sin embargo algunos pensadores pretenden que la Religión no es, en modo alguno, una forma de saber, sino únicamente una moral y que los mismos dogmas son, más que enseñanzas sobre Dios, el Hombre y el Mundo, alegorías de preceptos morales. Así lo pensó B. SPINOZA, (1632-1677) en su *Tratado teológico político*. Otros sostienen que lo esencial de la religión es un *sentimiento* de dependencia, de temor o incluso de amor, siendo el saber dogmático algo accidental y subsidiario en la vida religiosa. Esto fue lo que enseñó el "modernismo", condenado por San Pío X en la Encíclica *Pascendi* (1908). Consustanciales con la religiosidad son ciertos actos de conocimiento —si bien de naturaleza muy diferente a la del conocimiento racional— que constituyen la esencia de la Fe. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274) demuestra por ello que la Fe es virtud del entendimiento (*Summa Theológica,* Secunda secundae, 9, IV).

3. El saber filosófico.

Una vez que hemos establecido las características del saber científico-positivo y las del saber religioso, podemos definir coordinativamente la Filosofía, valiéndonos, como si fueran coordenadas, de los conceptos mismos del saber científico-positivo y del saber religioso.

(Véase Lección 7, núm. 1). Diremos que la Filosofía es una forma de saber intermediaria entre el saber positivo racional y el saber religioso preterracional.

La Filosofía es una forma de saber que busca la visión racional de la totalidad del Universo. La Filosofía, en efecto, es una forma de saber que se dirige, no ya a una región particular del Universo, como las ciencias positivas, sino a su totalidad, como el saber religioso; pero, al propio tiempo, la Filosofía quiere alcanzar este saber total, hasta donde le sea posible, no por la Fe divina, como la religión, sino a partir de principios naturales, racionalmente, como las ciencias particulares.



El pensador
Escultura de Augusto Rodín

En la medida en que la Filosofía intenta conocer la totalidad "en profundidad" de las cosas, se nos revela como "ciencia de las últimas causas"; cuando persigue comprender la totalidad "en extensión", se nos revela como "concepción del mundo".

4. Dos errores típicos en la concepción del saber filosófico.

La posición intermediaria de la Filosofía en la vida espiritual explica, aunque no justifica, que la definición del saber filosófico se incline hacia alguno de los extremos que la limitan: las *Ciencias*

Positivas y la *Religión*. Resultan, así, dos desviaciones típicas en la definición de la Filosofía:

PRIMERA: LA DESVIACIÓN "CIENTIFICISTA".—La concepción "cientificista" de la Filosofía viene a decir lo siguiente: cada ciencia particular ilumina, efectivamente, tan solo una parcela o región del Universo; pero todas las ciencias particulares juntas, abarcarán o cubrirán la totalidad del Universo. Luego la Filosofía no es otra cosa sino la Enciclopedia de las Ciencias; la selección de los más importantes resultados de las Ciencias, mas la reflexión sobre la esencia misma de la Ciencia (*Teoría de la ciencia*). Esta concepción de la Filosofía fue popularizada por los positivistas y "cientistas", como AUGUSTO COMTE (1798-1857) y ha sido renovada en nuestro siglo por el neopositivismo de la *Escuela de Viena* (WITTGENSTEIN, REICHENBACH, CARNAP, etc.).

SEGUNDA: LA DESVIACIÓN "FIDEISTA". El "fideísmo" viene a decir lo siguiente: Puesto que la Fe divina es el saber que nos ofrece una visión completa del Mundo, bastará que nos apliquemos a desentrañar el contenido de este saber revelado para alcanzar la sabiduría filosófica. LAMENNAIS (1782-1854) sostuvo claramente esta forma de fideismo. LUIS DE BONALD (1754-1840) enseña que todas las verdades que el hombre puede alcanzar proceden, por tradición, de las verdades reveladas por Dios al hombre (*tradicionalismo*).

5. Respuesta a las teorías cientificistas.

Es imposible elevarse a un conocimiento total del Universo por la agregación, como en un mosaico, de los conocimientos parciales propios de cada ciencia particular. Esta agregación dará lugar a una Enciclopedia, pero no a un Tratado de Filosofía. De hecho hay personas que saben de todo y se interesan por todas las cuestiones —son los *polígrafos*, los *curiosos*— pero que carecen de espíritu filosófico. El curioso no es, por el hecho de serlo, un filósofo.

Así como para dominar panorámicamente una comarca es preciso elevarse a un punto de vista superior, aun a costa de perder muchos e importantísimos detalles, así también, para abarcar la totalidad del Universo, es preciso elevarse a un punto de vista superior al de cada una de las ciencias particulares. Es evidente

que el estudio de las conexiones entre unas ciencias particulares y las otras, no puede pertenecer a ninguna de estas ciencias concretas, sino a una ciencia superior a todas ellas, que es la Filosofía. Es cierto que muchos "curiosos", sin preocuparse de una estricta reflexión filosófica, logran cierta visión unitaria de las cosas: pero esto es debido a que improvisan una filosofía que, por estar hecha sin la reflexión debida, forzosamente es tosca, torpe y llena de errores.

La Filosofía estudia, sí, la totalidad de las cosas del mundo: éste es su objeto material. Pero las estudia desde el punto de vista de su conexión y ordenación racional: éste es su objeto formal. Ahora bien: si es posible esta ordenación, es porque en las cosas residen ciertas realidades (por ejemplo: el ser, la unidad, la sustancia, etc.) en virtud de las cuales la estructura unitaria de los objetos se nos hace inteligible.

Tan grave error como el que hemos criticado —la reducción de la Filosofía a las Ciencias Particulares— es el error recíproco: la reducción de las Ciencias Particulares a la Filosofía. Piensan algunos pedantes que la sabiduría "por las últimas causas" reemplaza a las Ciencias Particulares. Aun cuando es cierto que la Filosofía ha promovido e inspirado en muchas ocasiones la investigación científicopositiva, también es cierto lo inverso. Aunque es posible llegar a importantes conceptos filosóficos "saltando" por encima de muchas "causas segundas", científicamente establecidas, también ocurre con frecuencia que sólo el conocimiento de estas "causas segundas" es el que enriquece los conceptos filosóficos, que abandonados a sí mismos, peligran en convertirse en puras vaciedades. El contacto entre la Filosofía y las Ciencias Particulares debe ser constante y mútuo, sin que esto signifique que la Filosofía sea *serva scientiae*. Pero las Ciencias Particulares dan material siempre nuevo a la meditación filosófica y amplian el campo de la Filosofía. En modo alguno lo restringen. Dan también ocasión al filósofo para considerar que la Filosofía no es sabiduría terminada, sino que el filósofo, como su nombre lo indica, es "amante de la sabiduría" (filos = amor; sophia = sabiduría), pero no sabio.

6. Respuesta a las teorías fideístas.

Las teorías fideístas creen dar, con su reducción de la Filosofía a la Fe, una mayor importancia a ésta, olvidando el principio de que "quien prueba demasiado, no prueba nada" (*qui nimis probat, nihil probat*). En efecto: si no admitimos la posibilidad de un saber filosófico, racional, porque pensamos que todo saber re-

ferente al Mundo en su totalidad, es de tipo religioso, será porque desconfiamos del vigor del entendimiento humano para elevarse a estos conocimientos. Con esto, atentamos contra el propio espíritu religioso, que enseña que el entendimiento, en cuanto obra de Dios, y semejante a El, ha de ser capaz de cumplir la empresa que le es más adecuada.

Tan grave error como el expuesto —reducción de la Filosofía a la Religión— es el error recíproco: Reducción de la Religión a la Filosofía, que es lo que pretendió hacer el "Gnosticismo", en el primer siglo de nuestra era, y después, los filósofos alemanes del "Idealismo" (véase en la lección 8, núm. 5 el concepto de "idealismo"): JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL (1770-1831) y ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860), para quien la Religión era una "Metafísica del pueblo", una filosofía en imágenes alegóricas para que las gentes no ilustradas alcanzasen los conocimientos metafísicos indispensables.

LECCIÓN II

ORIGEN Y DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

1. Génesis de la Filosofía.

La Filosofía surge en el espíritu como necesidad de ordenar racionalmente la totalidad de las cosas, tanto en *extensión* como en *profundidad* (Véase Lección I, núm. 1).

Esta necesidad supone que el hombre es capaz de ver el Mundo como algo desordenado y misterioso, no agotado por el conocimiento ordinario; es decir, que el hombre es capaz de *asombrarse* filosóficamente. Nos asombramos cuando un fenómeno parece escapar a las leyes ordinarias. Pero el asombro puede ser *particular* (o *relativo*), por ejemplo, nos asombramos de que una planta como la *drósera* se alimente por las hojas, debido a que este raro fenómeno escapa a la ley ordinaria según la cual las plantas se alimentan por las raíces, y puede ser *total* (o *absoluto*): nos asombramos no ya de tal o de cual modo de ser de una cosa sino de su *ser mismo*: de su totalidad. Este es el asombro filosófico. Ante él todo lo que existe aparece como pura maravilla: por el asombro, dice ARISTÓTELES (384-322) comenzaron los hombres a filosofar. Asombrarse filosóficamente del ser de las cosas significa que las medimos en su totalidad que se nos aparecen sin razón de ser —¿por qué las plantas, por qué los hombres?—. Entonces, el hombre necesita calmar este asombro.

Esta necesidad es muy profunda: no es un frívolo pasatiempo, sino la exigencia que el hombre tiene de orientarse en el Mundo. Si el hombre no respondiese de algún modo a esta cuestión, enloquecería. La Filosofía es el intento de evitar esta locura: medicina del alma, llamó a la Filosofía PLATÓN (427-347). Claro está que hay otros medios de responderse a estas cuestiones: el más primitivo es la Mitología. Las mitologías son el modo primitivo que el hombre tiene de ordenar la totalidad de las cosas del Mundo, ajustándolo a sus deseos y temores. En las mitologías prevalece la imaginación poética sobre el razonamiento.

La Filosofía sustituye la imaginación por la razón. Fueron los griegos, en el siglo VII antes de C. los que, por primera vez, utilizaron el razonamiento para intentar responder a lo que las teogonías (por ejemplo, las de HESIODO y MUSEO) respondían mitológicamente: por eso se dice que la Filosofía nació en Grecia. Los griegos la inventaron y TALES DE MILETO (624-545) pasa por ser el primer filósofo conocido

Esta procedencia explica el gran parentesco, y, a la vez, la inmensa divergencia entre los mitos y la Filosofía. Parentesco, pues ambos buscan lo mismo: explicarse la unidad del Universo; y así, ARISTÓTELES hace notar cómo el filósofo es amante de los mitos,



La escuela de Atenas
(Detalle del cuadro de Rafael que se admira en el Vaticano)

pues le gusta lo maravilloso. Divergencia, porque los modos de tratar la cuestión son muy distintos y aun antagónicos. La Historia de la Filosofía griega testimonia hasta qué punto los filósofos

criticaron duramente a los poetas HOMERO y HESIODO, que decían cosas absurdas de los dioses y del mundo pero que eran creídos por el pueblo: y, con frecuencia, fueron, por ello, calificados de impíos (delito de *asebeia*) desterrados (como ANAXÁGORAS y ARISTÓTELES) e incluso condenados a muerte (SÓCRATES).

Aun cuando el asombro absoluto sea constitutivo del hombre, no ha de creerse que la Filosofía sea también constitutiva del hombre y cooriginaria con él; pues ella no es la única manera de calmar el asombro, ni siquiera la primera, históricamente hablando. La Filosofía es sólo la manera *racional* de salir del asombro absoluto, y esta manera la inventaron los griegos. La Filosofía, como la ciencia o la música, es un resultado histórico, cultural. Es la manera característica del alma europea, que amaneció en Grecia.

2. Necesidad de la Filosofía a partir de las ciencias particulares.

Si la Filosofía pretende la ordenación total de los fenómenos, habrá de tomar contacto también con éstos, tal como los estudian las ciencias particulares.

La organización racional de los fenómenos lograda por las Ciencias Particulares es también un resultado histórico relativamente reciente. Es muy distinto, por ejemplo, saber que existen mareas, por un lado, y que existen la luna y el sol, por otro, y saber enlazar estos grupos de fenómenos en cuerpos de doctrina coherente y científica.

La organización racional la consiguen las Ciencias Positivas de este modo: acotando campos o esferas de fenómenos y estableciendo ciertos *principios* (conceptos, hipótesis, axiomas) que sirven para ordenar parcialmente los fenómenos de ese campo. Es característico de las Ciencias Particulares, el que no se interesan por ahondar en la esencia de sus principios: los admiten por la virtud heurística y aclaradora que tienen. Así, en Física Positiva no se pregunta por la razón interna del principio de la inercia; se le admite como evidente. En este sentido las Ciencias tienen *supuestos* (la Geometría *supone* que hay puntos, líneas, etc.). En cambio la Filosofía en cuanto actitud absoluta, no puede admitir supuestos (véase Lección I, núm. 1 final) sino que intenta remontarse a los fundamentos últimos de éstos: por eso se dice que la Metafísica (que es la ciencia filosófica suprema) prueba los principios de las Ciencias Particulares.

La constitución de las Ciencias Particulares es un proceso histórico que todavía continúa (hay Ciencias muy recientes como la Topología o la Microfísica). Sólo gradualmente vamos descubriendo que un campo de fenómenos determinados puede organizarse con principios propios. La Geometría fue una de las primeras Ciencias Particulares que se constituyó como tal.

Cuando todavía no estaban acotados los campos de cada Ciencia, se comprende que todas ellas fuesen indiferentemente cultivadas por los filósofos. De aquí la impresión aparente que sacan algunos de que las Ciencias Particulares van surgiendo como una emancipación de la Filosofía; y así, parece que la Filosofía se iría reduciendo cada vez más, a medida que se van desprendiendo de su tronco ramas independientes. Pero esta impresión es superficial.

La Filosofía, aparte su temática permanente, no se reduce ante el avance de las Ciencias, antes al contrario, su objeto se amplía al compás del aumento de las Ciencias Particulares. Pues los nuevos conceptos y relaciones cosechados por aquellas, aparecen necesitados de una ordenación filosófica. Hoy día la Filosofía natural, por ejemplo, es mas rica en temas de lo que era en tiempo de ARISTÓTELES.

Las Ciencias Particulares, en efecto, por serlo, introducen una variedad progresiva de conocimientos que requiere ulterior comparación y ordenación:

a) O bien los principios de dos o más Ciencias son en el fondo idénticos.

b) O bien son yuxtapuestos.

c) O bien están en conflicto.

A la Filosofía le incumbe ordenar estos principios, como teoría de los principios de las Ciencias, sea para aclarar el fondo de identidad entre ellos, sea para explicar su conexión o bien para resolver las contradicciones entre los principios de las diferentes Ciencias.

3. Necesidad de la Filosofía a partir de la Religión.

El saber religioso se funda en la Revelación que Dios hizo al hombre, bien sea en la Revelación primitiva, trasmitida de algún

modo a través de todas las religiones positivas, que a eso deben su fondo de verdad (religión budista, griega, etc.), bien sea en la Revelación especial sobre la cual se edifica la Religión por antonomasia, el Cristianismo.

Ahora bien: no se debe creer que la Revelación, acción gratuíta de Dios hacia el hombre, pueda terminar sin una acción recíproca del hombre hacia Dios. Si conservamos las verdades reveladas tal como nos han sido dadas, o bien permanecerán como algo ajeno al hombre, o bien entrarán en él como un meteoro que puede cegar, al iluminarla, nuestra alma. Quedaría ésta escindida en dos mitades: de una parte, la ciencia; de otra, la fe. De hecho, muchos siguen esta doctrina. Pero así como un científico que no tiene intereses filosóficos, no es un verdadero intelectual (que siempre tiende a las ideas generales) así también un creyente que no quiere profundizar en su fe, no saldrá de la "fe del carbonero".

Si verdaderamente la fe nos afecta, hasta el punto de que necesitamos identificarnos con ella, será necesario que intentemos iluminar sus misterios con nuestras luces naturales. Iluminarlos no significa desvanecerlos (como quiso el Gnosticismo) sino precisamente tratar de darnos cuenta de su grandeza. Tal ocurre, por ejemplo, al pensar sobre el misterio de la Santísima Trinidad o de la Transustantación.

Entonces, la Filosofía viene a ser el instrumento necesario para humanizar, para hacer nuestra la fe. Así, la Religión necesita, aunque sea instrumentalmente, como sierva, a la Filosofía *(ancillæ Theologiae)*. Es precisamente la Religión cristiana la que ha conocido más luminosamente la necesidad de la sana Filosofía para el progreso de la Fe. La Teología sobrenatural, que trata de iluminar racional o filosóficamente el Dogma, es parte fundamental de la vida católica, y Pontífices y Teólogos han declarado constantemente su necesidad.

La aclaración y humanización de la Fe, necesita instrumentalmente de la Filosofía. La Religión católica, lejos de ver en la Filosofía una inútil actividad —como es frecuente entre los luteranos, pongamos por ejemplo— enseña *dogmáticamente* la importancia y necesidad de la sana Filosofía para la aclaración de la Fe.

4. División de la Filosofía.

La Filosofía, en un cierto sentido, excluye toda división en partes, dado que se propone precisamente la concepción total del Universo. Los primeros filósofos, cultivaron la Filosofía globalmente, sin distinguir partes en ella. El mismo PLATÓN trató indistintamente, confusamente las cuestiones filosóficas y fue SPEUSIPO quien inició la organización del saber filosófico en cuerpo de doctrina.

Pero, aun cuando el saber filosófico sea unitario, se comprende que sea posible ordenar ciertos grupos de proposiciones y temas filosóficos en grupos de relativa autonomía y significación propia. Y aun cuando estos grupos sólo en el conjunto adquieran su plenitud de significación filosófica, sin embargo será posible trabajar en cada uno de ellos con cierta autonomía, llegando a adquirir una organización *científica*, de principios a conclusiones, subordinadas, es cierto, todas a la ciencia de los primeros principios, que es la Metafísica.

La Filosofía no es propiamente una *ciencia*, sino una familia de ciencias, con relativa autonomía, pero bajo la dirección de la Metafísica.

5. Variedad de divisiones de las ciencias filosóficas.

Sabemos que la Filosofía comprende diversas ciencias filosóficas; pero ¿cuántas y cuáles son éstas?

Tal pregunta no puede contestarse *a priori*, es decir, sin consultar lo que la experiencia nos dice acerca de la composición del Universo. Ahora bien: la determinación completa de las partes del Universo capaces de dar lugar a las diversas Ciencias Filosóficas es ya una empresa filosófica, es decir, que corresponde al saber filosófico el llevarla a cabo. De aquí que se comprenda fácilmente cómo al compás que han ido cambiando y evolucionando las ideas filosóficas acerca de la composición del Universo hayan ido también mudando las divisiones de la Filosofía.

La división de la Filosofía en diversas Ciencias Filosóficas, sólo puede hacerse después de haber formulado una teoría filosófica acerca de la composición del Universo en general.

6. División de la Filosofía según los Estoicos.

Los Estoicos, filósofos griegos, dividieron la Filosofía en tres partes: *Filosofía del conocimiento* (Lógica), *Filosofía de la naturaleza* (Física) y *Filosofía de la conducta humana* (Moral). Esta división ha tenido una gran aceptación y filósofos modernos como Manuel Kant (1724-1804) la aprueban.

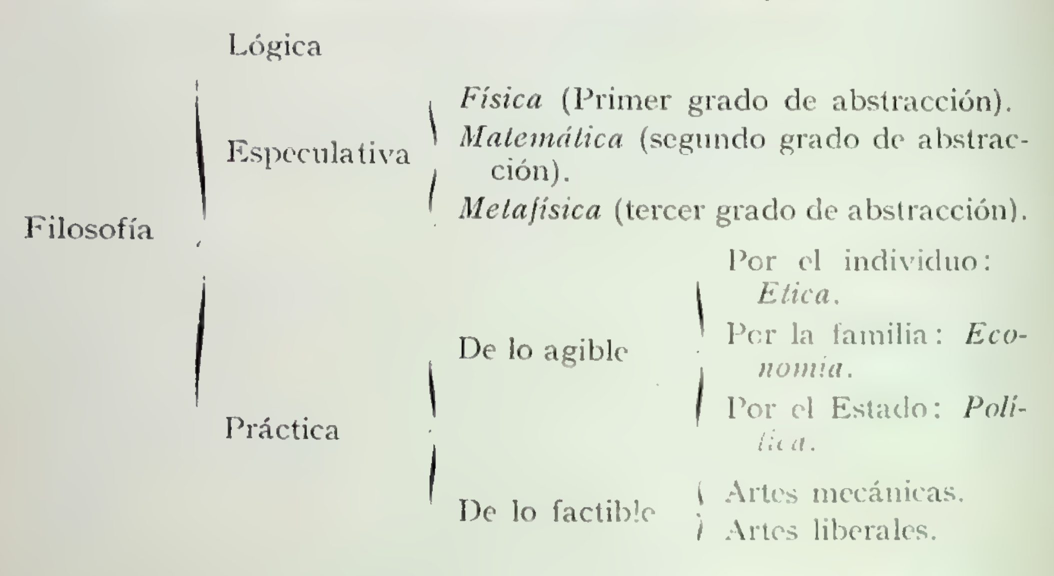
7. División de la Filosofía por ARISTOTELES y los Escolásticos.

Sabemos que la división de la Filosofía se funda ante todo en la doctrina sobre la composición del Universo. Por eso, para entender la división que de la Filosofía hicieron los escolásticos, es imprescindible saber su teoría sobre la composición del Universo.

Aristóteles y los Escolásticos enseñan que en el Universo hay dos partes, dos clases de seres completamente diferentes: los seres *materiales* y los seres *inmateriales*. Los seres *materiales* son aquellos que se mueven según el movimiento local, es decir, los que constituyen el ser móvil. Cuando un ser se mueve, es porque adquiere algo que antes no tenía y, por tanto, es imperfecto; lo que ha adquirido lo tenía antes sólo en potencia. En cambio, cuando un ser no se mueve. siendo real, es porque es perfecto y nadie puede hacerle cambiar de su modo de ser. Por esta razón, el ser inmóvil por antonomasia es Dios, que no tiene mezcla de potencia (véase la Lección 20, núm. 5).

Aristóteles y los Escolásticos enseñan que el estudio del ser inmóvil da lugar a una Ciencia distinta de la que se constituye estudiando al ser móvil. Además enseñan que hay que distinguir las Ciencias Filosóficas, que buscan solamente el saber por el saber (son las Ciencias llamadas *Especulativas*) de las que buscan el saber por la utilidad y aplicaciones que reporta *(Ciencias Prácticas)*. Estas aplicaciones son, o bien en el mundo material (como las artes, la industria, etc.) o bien sólo en el mundo de los actos humanos (por ejemplo en la política). Por eso las ciencias prácticas las dividen en Ciencias de lo *factible* (un reloj es "factible") y Ciencias de lo *agible* (una ley es "agible"). Aristóteles añade una ciencia que no puede ponerse al lado de las demás porque es el instrumento para desarrollarlas: esta ciencia es la *Lógica* (*Organon* = instrumento).

Resumiendo tenemos el siguiente cuadro sinóptico:



Según ARISTÓTELES, sólo podemos conocer intelectualmente cuando, prescindiendo de lo individual, nos apoderamos de los aspectos universales de las cosas. Como lo que individualiza es la materia, hay que prescindir de la materia. Esto es la abstracción de materia. Hay tres grados de abstracción. En el primero, prescindimos de la materia individual y retenemos la sensible; en el segundo, prescindimos de la sensible y retenemos la inteligible; en el tercero, prescindimos de toda materia y nos quedamos con el ser negativamente inmaterial.

L O G I C A

LECCIÓN III

LA LÓGICA

1. La Lógica, como ciencia de las relaciones objetivas ideales que median entre los pensamientos.

La Lógica estudia los pensamientos. Los pensamientos pueden clasificarse en tres grupos: Conceptos (o ideas), Juicios y Razonamientos. El concepto "número primo" es un pensamiento; el juicio "todo número primo es impar", es un pensamiento; el razonamiento: "este recipiente conducirá bien el calor, porque es de metal", es un pensamiento.

Pero estos pensamientos son sólo el *objeto material* de la Lógica; pues también otras Ciencias estudian los pensamientos, en cuanto tales pensamientos. Así, la Psicología (véase la Lección 11). Pero los estudian desde otros puntos de vista *(objeto formal)*.

¿Cual es el punto de vista desde el cual la Lógica estudia los pensamientos? *¿Cual es su objeto formal?*

Los pensamientos son actos de un sujeto (el *Ego*), que es estudiado por la Psicología. Son, pues, *subjetivos*.

Pero entre los pensamientos subjetivos surgen ciertas relaciones que son ya *objetivas*, puesto que fluyen espontaneamente entre los diferentes pensamientos subjetivos, imponiéndose al propio sujeto.

Estas relaciones, desde luego, habrán de ser *ideales*, es decir, no *reales*. Pues no existen con independencia del pensamiento, ya que precisamente brotan al ponerse en contexto los pensamientos subjetivos. (Por eso los escolásticos llamaban a estas relaciones "entes de razón", y decían que la Lógica estudia el "ente de razón")

La Lógica, por su objeto formal, se propone estudiar las relaciones ideales (no reales) que brotan objetivamente entre los pensamientos cual quiera que sea el género de éstos

Ejemplos de estas relaciones que estudia la Lógica. Sean las ideas "Blanco", "Frío", "Negro", "Caliente"; entre estas ideas o pensamientos hay ciertas relaciones objetivas que son *relaciones lógicas*: así, la relación de *contrariedad* ("Blanco" y "Negro" son ideas contrarias; "Frío" y "Caliente" también). Esta relación se establece pues, entre ideas del más diverso contenido; en cambio no se puede poner entre las ideas de "Animal", "Hombre", "Ave", pues éstas ideas están en relación, no de contrariedad sino de *universalidad*. ("Animal" tiene la relación de universalidad respecto de "Hombre" y "Ave". (Véase la lección 4, núm. 2). Entre los juicios también se establecen relaciones lógicas. Los juicios: "Los puntos situados en la mediatriz de un segmento equidistan de los extremos" y "Los puntos que equidistan de los extremos de un segmento pertenecen a su mediatriz", están en relación de *reciprocidad*.

Estas relaciones lógicas que, por establecerse sobre pensamientos presuponen ya la presencia de éstos (y son como un volver a pensar por segunda vez los pensamientos o "intenciones", reflexionando sobre sus relaciones: son "segundas intenciones") —son susceptibles de ser descritas, sistematizadas, ordenadas y derivadas muchas veces de otras: éstas son las tareas de la Lógica.

2. La Lógica y las demás ciencias.

La Lógica es la ciencia de las relaciones objetivas derivadas de los pensamientos en cuanto tales. Como todo objeto (sea este objeto algo real —como "planeta"— o fantástico —como "ave Fénix"—), en cuanto pensando, es un pensamiento, resultará que las relaciones lógicas se establecen *entre cualquier objeto,* en tanto que es pensado. Por ello la Lógica es ciencia universal y filosófica, pues se refiere *a todos los objetos,* en cuanto que son pensados. De aquí que la Lógica guarde estrechas relaciones con las demás ciencias

A) *Con la Metafísica.*—Pues la Metafísica estudia también todos los seres, en cuanto seres. Pero mientras que la Metafísica se refiere a todos los seres en cuanto que son *reales,* la Lógica se refiere a ellos en la medida en que caen en el ámbito del pensamiento y dan lugar a relaciones de razón o ideales (aunque con fundamento en la realidad).

B) *Con la Psicología.*—Lógica y Psicología tienen un mismo objeto material. Ambas estudian los pensamientos: pero no por ello deben confundirse, pues cada una utiliza un objeto formal diferente. Los "psicologistas" pretenden, sin embargo, reducir la Lógica a un capítulo de la Psicología, creyendo que las relaciones lógicas son simplemente leyes psicológicas. Por ejemplo el principio de contradicción, sería una ley, casi fisiológica, de la mecánica cerebral, pero susceptible de ser transformado si transformásemos esa mecánica, es decir, ciertos reflejos condicionados, ciertos hábitos muy arraigados desde la infancia. En el siglo pasado, muchos pensadores defendieron el psicologismo (STUART MILL, LIPPS, etc.). Contra el cual combatió brillantemente EDMUNDO HUSSERL, en sus *Investigaciones lógicas.*

Sin embargo, pese a las diferencias entre Psicología y Lógica, su colaboración ha de ser muy estrecha, pues el estudio de una sugiere muchas verdades a la otra. De hecho, la división que los escolásticos hicieron de la Lógica (véase el punto 3 de esta lección) está inspirada en la Psicología, y es más bien psicológica que lógica.

C) *Con la Gramática.*—La Gramática es la Teoría estructural del lenguaje; y el lenguaje, en cuanto expresión del pensamiento, conservará la huella de multitud de relaciones lógicas.

Según algunos autores, el lenguaje tiene una estructura fundamentalmente lógica; por lo que bastaría aplicarse a analizarlo para entrar en el reino de la Lógica.

Así, las relaciones entre las oraciones —yuxtapuestas, coordinadas y suboordinadas— reflejarán otras tantas relaciones lógicas.

Sin embargo, aun cuando esto encierra gran parte de la razón, hay que tener presente:

a) Que el lenguaje no contiene todas las relaciones lógicas. En el ejemplo anterior, las tres clases de relaciones lógicas que se descubren en las oraciones gramaticales, son sólo un grupo muy pequeño de una familia de relaciones mucho más amplia, que fue desconocida por los escolásticos, demasiado apegados a la Lógica gramatical.

b) Que el lenguaje contiene aspectos importantísimos que no

tienen nada que ver con la lógica. Son los aspectos *alógicos*, (irracionales) del lenguaje, cuya fuente es el sentimiento y la vida afectiva en general.

Algunos lógicos contemporáneos, aun reconociendo que el Lenguaje puede organizarse según formas no lógicas, consideran que la tarea más importante de la Lógica es precisamente el estudio de los lenguajes lógicos, y la construcción de un lenguaje lógico, para uso de los científicos. La Lógica sería, sobre todo, "Sintaxis lógica", es decir, teoría de las combinaciones correctas de un sistema de símbolos, a partir de ciertas reglas de combinación o sintaxis. (En relación con estos estudios: CARNAP: *Sintaxis lógica del lenguaje*. Viena, 1934)

D) *Con todas las Ciencias, en general.*—Como la Lógica estudia las relaciones entre los pensamientos, y estos son precisamente y principalmente edificados por las ciencias, la Lógica viene a ser el estudio de los aspectos racionales (del *logos*) que tienen las ciencias (la Bio-*logía*, la Fisio-*logía*, etc.). En efecto, todas las cuestiones que suscitan los *métodos* científicos, las formas de *razonar*, las *conclusiones* posibles de una teoría, etc., son, en rigor, meras aplicaciones de los principios generales de la Lógica. Por ello, la Lógica es Teoría de la Ciencia o "ciencia de las ciencias". Aunque no solo es esto, pues las relaciones lógicas también se dan en el pensamiento no científico.

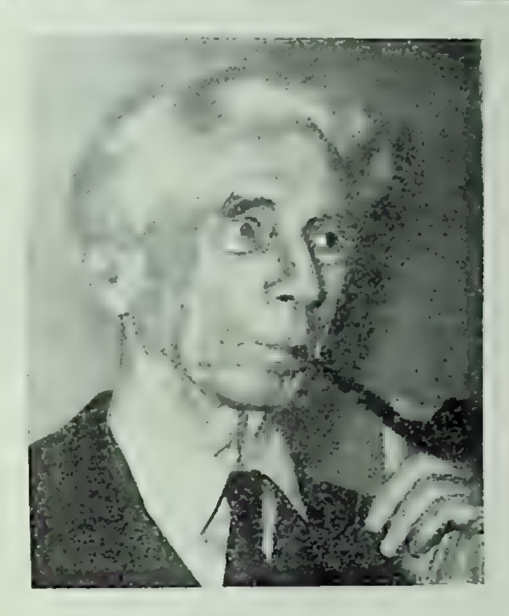
3. División de la Lógica.

La Lógica estudia las relaciones lógicas y las leyes que las presiden. Muchas relaciones lógicas, ni siquiera tienen traducción psicológica, del mismo modo que hay conceptos geométricos —como el concepto de polígono de cien millones de lados— que no tienen traducción física.

La división de la Lógica verdaderamente científica debe fundarse en la división de las relaciones lógicas, en sí mismas consideradas. sin embargo, tiene interés agrupar las relaciones lógicas según su cumplimiento en los *actos psicológicos*, como son el concepto, el juicio y el raciocinio, pues de este modo la Lógica podrá ser utilizada como ciencia práctica y directiva del mismo acto del pensar, tal como la definió Santo TOMÁS (1225-1274):

La Lógica es el arte que dirige el acto de la razón a fin de que este proceda con orden, facilidad y sin error.

Así, dividiremos la lógica, en una división práctica, en tres partes, que tratan respectivamente de las relaciones lógicas que se dan en el *Concepto*, en el *juicio* y en el *razonamiento*. Pero sin olvidar que esta división no es de la Lógica en sí misma sino de sus aplicaciones. Algo parecido a si dividiésemos la Geometría en "Geometría del techo", "de los muros" y "de los cimientos"; aunque pueda resultar práctico estudiar las relaciones geométricas agrupadas según estas tres partes de las casas, ésta agrupación no es pura, sino aplicada.



Bertrand Russell

La Lógica escolástica estudiaba sólo una parte de las relaciones lógicas: aquellas que se verifican psicológicamente y culminan en los razonamientos. No estudia todas las relaciones que se dan en los razonamientos sino sólo algunas; además el estudio de esas relaciones es llevado a cabo de un modo poco formal, sin constituir una verdadera Algebra lógica, en la que se representen por símbolos a las relaciones lógicas y a los objetos que las soportan. El desarrollo de la Lógica moderna comenzó con Leibniz (1646-1716) en Alemania y con Boole (1815-1864) en Inglaterra. Hoy día está muy adelantada y entre los lógicos modernos destacan: B. Russell, autor, junto con Whitehead, de una obra lógica monumental titulada *Principia mathematica*. La Lógica simbólica actual o *logística* (cálculo de clases, de relaciones, etc.) se aplica a la Matemática, a la Física y hasta a la Fisiología. Hay máquinas lógicas; y la Lógica simbólica tiene aplicación también en el diseño de los "cerebros electrónicos".

4. Los principios de la Lógica.

Toda ciencia tiene unos principios gracias a los cuales se organizan los conocimientos, en nuestro caso los referentes a las relaciones lógicas. Así por ejemplo, la Física tiene, entre otros principios el de la inercia y el de la conservación de la energía; la Biología cuenta entre sus principios el de finalidad y otros muchos.

La Lógica tiene tres principios o axiomas supremos:

1) *El principio de identidad*; "toda relación lógica es idéntica a sí misma". Representando por L a cualquier relación lógica (tanto las que se den en el concepto, como las que se den en el juicio y en el razonamiento) el principio de identidad suele escribirse así: L = L.

2) *El principio de contradicción* "L no es no-L".

3) *El axioma del tercio excluido,* (*tertium non datur*). Establece que una relación lógica M cualquiera o es L o es no-L. Es decir que dividiendo el Universo de relaciones lógicas en dos clases contradictorias, L y no-L, no cabe término medio; no es posible una relación lógica que no sea L ni no-L (algunos matemáticos modernos han negado este principio).

LECCIÓN IV

EL CONCEPTO

1. El concepto, como acto psicológico.

El entendimiento es una facultad espiritual que comienza a actuar a partir de los datos aportados por los sentidos (vista, oído, tacto, etc.). Los sentidos nos informan de cosas individuales: *este* árbol, *aquel* animal.

Estas son sensaciones externas, en las cuales existe un objeto exterior que impresiona a nuestros órganos sensoriales (el árbol produce la sensación en nuestros órganos visuales). Pero el hombre y los animales podemos también representarnos el árbol sin necesidad de que éste afecte directamente a nuestra visión. Si cerramos los ojos podemos representarnos el árbol; esta representación es también un acto de conocimiento, que se llama *imagen*. La imagen sigue siendo material, aunque sea más pálida y borrosa, por lo general, que la sensación (en las alucinaciones la imagen es tan nítida e intensa como la sensación). La imagen sigue siendo material, pues ella nos presenta a los objetos como materiales, ocupando una parte del espacio, aun cuando muchas veces el objeto sea totalmente "imaginario". Cuando soñamos, todo lo que conocemos son imágenes: en el ensueño funciona libremente la imaginación. Muchas veces imaginamos en el ensueño personas o cosas irreales, pero que siguen siendo corpóreas, ocupando un lugar en el espacio imaginario.

Las imágenes (o fantasmas como las llamaban los antiguos escolásticos, que aplicaban a la imaginación en el hombre de "fantasía") pueden sufrir todavía una ulterior transformación en el hombre. Los animales, además de sensaciones externas (Véase la Lec. 12) tienen también imágenes (y así, por ejemplo, los perros sueñan).

Sólo el hombre puede transformar las imágenes en *ideas* o *conceptos*, que son ya inmateriales y espirituales, gracias a su entendimiento. El Entendimiento sólo actúa a partir de las imágenes, que a su vez suponen los sentidos exteriores.

El entendimiento ilumina a las imágenes, como si fuera un foco de luz potentísima, y recoge (*aprehende*) en sí mismo, como pantalla, a estas formas iluminadas por esta luz superior, dando así lugar a las ideas y conceptos. Por ello, el acto de forjar conceptos se llama "la simple aprehensión". Podríamos comparar este proceso a una proyección cinematográfica: el foco proyector, sin una película que pase ante él (y que simboliza a la imaginación) no produciría imágenes sobre la pantalla, pero con las fotografías negativas del celuloide da lugar a las figuras positivas de la pantalla, (que simbolizan a las ideas). El foco proyector es el *entendimiento agente*; la "pantalla" es el *entendimiento paciente*. Pero no se trata de dos cosas separadas en el espacio, como el proyector y la pantalla: constituyen la misma realidad, el Entendimiento (Véase la Lección 14, núm. 6).

Los conceptos o ideas resultantes de la "simple aprehensión" son inmateriales y pueden llegar a ser universales. Así, la idea de árbol ya no representa a este o a aquel árbol concreto sino al árbol en general. Se comprende que las ideas o conceptos sean el resultado del primer acto de la mente o entendimiento, que es la simple aprehensión, en la que conocemos el objeto sin afirmar ni negar nada de él. Esto será la labor del juicio (segundo acto mental), en el que ya no nos limitamos a *aprehender un objeto* universal, sino que lo componemos o separamos de otros (Lección 5, núm. 1).

"Concepto" tiene dos sentidos: a) *Formal* (Concepto formal, *Noesis*). Es el mismo primer acto de la mente o simple aprehensión. b) *Objetivo* (Concepto objetivo, *Noema*). Es el objeto al que se refiere el concepto formal. Ocho personas piensan en un triángulo: hay ocho nóesis y un solo noema.

2. Definición lógica del concepto por la universalidad.

Advertimos que entre los *conceptos objetivos* median relaciones lógicas muy importantes. Todos estos conceptos tienen la propiedad, principalmente, de referirse los unos a los otros de suerte que los unos están repetidos o multiplicados en los otros: así, el concep-

to *animal* está repetido o multiplicado en *hombre* y *león*, los cuales a su vez están repetidos en los distintos hombres o leones.

La universalidad es la relación por la cual *un* concepto objetivo se multiplica en otros, identificándose con cada uno de ellos.

A partir de los conceptos psicológicos obtenemos, en segunda intención la relación lógica de universalidad que sólo de ellos deriva, afectándolos a todos. Por lo tanto sirve para definirlos lógicamente: un concepto objetivo es todo aquello que dice a otros la relación de universalidad.

Los universales son nombres comunes *distributivos*, no *colectivos*. *Nombre común* es el que se aplica a varios objetos, a diferencia del nombre propio. Pero esta aplicación puede ser: *colectiva*, cuando los varios objetos se toman conjuntamente (por ejemplo: "Ejército"), y *distributiva*, cuando los objetos se toman uno a uno (ejemplo: "Triángulo". Una figura es triangular separadamente de las otras).

3. Conceptos objetivos unívocos y análogos.

El axioma de identidad, aplicado a la relación de universalidad, establece: que los conceptos son idénticos a sí mismos, tanto cuando se piensan en abstracto, como cuando están verificados en objetos de su *extensión*

Se llama *extensión* de un concepto universal al conjunto de los objetos que lo verifican. Así, la extensión de la idea de animal está compuesta por todos los objetos a quienes puede aplicarse la idea de animal. Se llama *comprensión* o *connotación* de un concepto al conjunto de notas que caracterizan al concepto: en el ejemplo anterior estas notas pueden ser *mamífero, carnívoro*, etc.

El axioma de identidad aplicado al concepto plantea el siguiente problema: ¿Cómo lo *uno* (la unidad de las notas de la comprensión) está identificada a la vez con distintos objetos (los términos de la extensión)? ¿Cómo puede seguir siendo idéntico a sí mismo el concepto que aparece distributivamente identificado a objetos distintos entre sí?

Este problema pareció tan difícil de resolver a algunos filósofos, que llegaron a pensar que era imposible que lo *uno* se identificase a cosas diversas entre sí. Con esto negaron que hubiera ideas universales: según ellos sólo hay palabras, nombres universales o comunes a varios objetos, pero no ideas. Esta teoría se llama *nominalismo*. (Ver Lección 14, núm. 4).

Aristóteles resolvió este problema por medio de la teoría de la abstracción. Ante varios objetos diversos, si yo separo (abstraigo) las notas que los distinguen y recojo solamente las notas en que se asemejan, estas notas, separadas o (abstractas) son las que pueden ser identificadas a los múltiples objetos, sin dejar de ser idénticas a sí mismas (conforme al axioma de identidad).

Ahora bien, la abstracción o separación de las diferencias (o notas de las notas diferenciales) puede tener lugar de dos maneras:

A) de una manera perfecta. Logramos entonces una separación completa de las notas diferenciales, obteniendo connotaciones (*esencias* o *naturalezas*, como también se las llama) distintas de las notas diferenciales de los objetos que las verifican. La esencia "Hombre" no contiene las notas de "africano" o "europeo".

Al lograr la separación perfecta, las ideas o esencias podrán identificarse plenamente con los objetos que las multiplican (los términos de su extensión o *inferiores*). Estas ideas se llaman *unívocas* porque se identifican del mismo modo con cada uno de los inferiores y expresan lo mismo en cada uno de los casos.

B) De una manera menos perfecta. En este caso la naturaleza o idea común no logra abstraer las diferencias, sino que de algún modo las incluye. Esto quiere decir que ya no puede aplicarse idénticamente (unívocamente) a todos los inferiores, puesto que si así fuera las diferencias de unos inferiores se aplicarían a los otros, confundiéndose todos en uno solo.

Pero si no se abstraen las diferencias ¿cómo puede lograrse la unidad? Sólo de un modo: logrando conocer que la propia diversidad de cada objeto es diversa de los otros de la misma manera, en la misma proporción. Los objetos así unificados serán propia-

mente diversos, pero guardarán entre sí cierta proporción o analogía.

> Los conceptos que logran la unidad de una diversidad de objetos sin prescindir de las diferencias de éstos, sino incluyéndolas, pero logrando aprehender una proporción semejante en el modo de diferir cada objeto, se llaman conceptos analógicos de proporcionalidad.

Sean las fracciones 12/6 y 8/4. En la primera razón decimos que el cociente es 2; lo mismo decimos en la segunda. Por lo tanto ambos objetos (las fracciones) son iguales a 2 y quedan unificados en él. Sin embargo, el 2 no es el mismo en el primer caso y en el segundo. En el primer caso significa dos veces 6; en el segundo, dos veces 4.

Y estos significados son totalmente diferentes, tanto que dan lugar a los números distintos 12 y 8. Sin embargo, el modo de llegar a ser distintos 12 y 8 es análogo, en cuanto coinciden en el 2: el 2 es por tanto una razón analógica que es lo que los unifica, haciéndolos diferir, pero del mismo modo proporcional.

Además de los conceptos análogos de proporcionalidad, se cuentan los *conceptos análogos de atribución*. Son análogos por atribución los conceptos que designan diferentes objetos, pero que guardan referencia a uno llamado *primer analogado*. Por ejemplo, el concepto "sano" se puede aplicar a una medicina, y al color del rostro, por la relación, de causa o efecto (respectivamente) que tienen con el animal, que es, como primer analogado, el que propia y directamente recibe el predicado "sano".

División de los conceptos en universales, particulares, singulares e indefinidos.

La división anteriormente expuesta de los conceptos en Unívocos y Análogos (de Proporcionalidad y de Atribución) se funda más bien en la comprensión que en la extensión. La que vamos a exponer ahora, mira más a la extensión que a la comprensión.

Universales (o Totales) son los conceptos cuando se toman en toda su extensión por ejemplo: "Todos los hombres".

PARTICULARES son los conceptos que se toman en parte de su extensión. "Algunos hombres".

SINGULARES son los conceptos en los que solo se considera un objeto que los verifica. Por ejemplo: "Sócrates". Los lógicos modernos llaman a estos conceptos "clases unitarias", o clases de un solo elemento. Las clases son un conjunto de elementos que participan de notas comunes (la *connotación*, o *comprensión*): por ejemplo, la clase de los españoles. Cuando las clases tienen un solo elemento, es cuando se llaman "unitarias". Pues hay distinción entre la clase de un solo elemento, y el elemento de la clase, aunque sea el único. Así, hay distinción entre la clase "Satélite natural de la Tierra" y "Luna", o entre la clase "Hombre" y "Adán", cuando solo Adán existía.

INDEFINIDOS son los conceptos cuya extensión no se precisa: "Hombre".

4. Ley de la extensión y la comprensión de los conceptos unívocos.

La extensión y la comprensión de un concepto unívoco varían en proporción inversa: cuando la comprensión aumenta disminuye la extensión; cuando la comprensión disminuye la extensión aumenta.

Por ejemplo, si quitamos notas a la comprensión del objeto *mesa*, llegamos a los conceptos de *mueble* y de *artefacto;* estos últimos conceptos son "más vagos" que el primero (es decir, tienen menos notas en su comprensión pero, en cambio, se aplican a más objetos: tienen mayor extensión). En cambio, si agregamos notas, vamos disminuyendo la extensión hasta llegar a la extensión mínima, la que sólo tiene un objeto, que en cambio tendrá infinitas notas en su comprensión, y que por tanto son imposibles de enumerar. De aquí la frase escolástica: "Individuum est inefabile".

5. Teorema de las ideas transcendentales.

DEFINICIÓN.—Llamamos ideas transcendentales a aquellas ideas que tienen la máxima extensión, es decir, que en su extensión podemos contar a todas las demás ideas (y por lo tanto a ellas mismas). Por ejemplo, la idea de *ser* o la idea de *unidad* son transcendenta-

les porque se aplican a todos los conceptos pensables. Cualquier objeto es *ser* o es *uno*.

TEOREMA.—Las ideas transcendentales no pueden ser unívocas, o, lo que es lo mismo, no es posible una idea unívoca que contenga en su extensión a todas las demás ideas.

DEMOSTRACIÓN.—Si una idea unívoca C contiene en su extensión a todas las demás ideas (a, b, c, d... y C) debería identificarse plenamente con cada una de ellas, con lo cual todas estas se reducirían a una sola, contra la hipótesis. En efecto, las ideas (a, b, c, d,... C) deberían diferenciarse por notas particulares, las cuales a su vez son ya ideas, por lo cual estarían bajo la extensión de C. Pero cualquier diferencia estará bajo la extensión de C y, por tanto, no podrá diversificar ni añadir nada diferencial. Es como si pretendiésemos obtener distintos colores a partir de un solo color.

COROLARIO PRIMERO.—Luego las ideas transcendentales, al no ser unívocas, tienen que ser análogas.

COROLARIO SEGUNDO. — Luego las ideas unívocas, cuando se consideran decreciendo en comprensión y aumentando en extensión, como no pueden llegar a la máxima extensión, salvo dejar de ser unívocas, tiene que detenerse en un punto más allá del cual ya no será posible una ulterior disminución de su comprensión unívoca.

6. Las categorías.

Estos límites del decrecimiento de la comprensión son cumplidos por ciertas ideas unívocas que tienen la máxima extensión unívoca y por eso comprenden a todas las demás ideas unívocas, estando presentes en todas ellas de un modo unívoco, y pudiéndose predicar o decir de ellas.

Las categorías son las ideas que poseen la máxima extensión, sin dejar de ser unívocas. Las categorías son las ideas objetivas o esencias que están presentes unívocamente en todas las demás ideas.

Por ello, las categorías expresan los distintos modos del ser *esencial*.

El *ser* y, por tanto, lo que es (=*el ente*), tiene dos acepciones:

a) La *existencia*. La existencia es la misma realidad de las cosas en tanto que están fuera de sus causas (*extra causas*) y en presencia las unas de las otras, y del cognoscente.

b) La *esencia*. La esencia es el modo particular de ser cada existencia: aquello por lo cual un ente es de este modo y no de otro.

Sea un caballo atado a un árbol. Ambos existen; tienen existencia, son *entes*. Pero *lo* que existe es distinto y por ello la existencia del caballo es distinta de la del árbol. *Lo* que existe es, en un caso, la esencia de caballo y en otro la del árbol. La esencia es lo que hace existir al caballo y al árbol como tipos peculiares. Los filósofos alemanes, llaman a la esencia el *So-sein*, que quiere decir: el "ser-así". A la existencia, la llaman del *Da-sein*: el "ser ahí".

La distinción entre esencia y existencia es uno de los temas centrales de la Ontología. Basta pensar que la esencia, no sólo es el principio de especificación y diferenciación entre los entes (el árbol, se diferencia del caballo por la esencia, sino también principio de unidad entre ellos (el caballo se parece a otro caballo por su esencia).

La esencia y la existencia son los componentes ontológicos de todo ente, o sea, sus *partes entitativas* (véase la Lección 7, núm. 3). Todo ente finito está compuesto de esencia y de existencia. Sin esencia, no sería determinado; sin existencia, no sería ente. Pero estos componentes no están unidos de un modo esencial y necesario. Pues en otro caso, la unión sería íntima, y los seres no podrían perder la existencia, serían Dios.

Es una cuestión clásica la de si entre la esencia y la existencia de los entes finitos hay distinción real, o solamente hay una distinción de razón. Los *tomistas* sostiene la tesis de la distinción real. Los *suaristas*, niegan la distinción real entre esencia y existencia en los entes creados.

ARISTÓTELES fue quien llamó categorías a estas ideas límites unívocas. Señaló como tales a los diez conceptos siguientes: Sustancia, cantidad, cualidad, relación, *ubi*, *situs*, *quando*, *habitus*, acción y pasión.

Los nueve últimos son accidentes, que recaen sobre la sustancia. Sustancia es lo que existe en sí y no en otro. Así, si el animal es una sustancia, el color es un accidente (una cualidad) que se apoya o *inhiere* en la sustancia.

Se observará que en la lista de las diez categorías hay varias palabras en latín. Esto es debido a que en español no existen vocablos correspondientes a los conceptos que aquellas simbolizan. Por ejemplo, el *ubi*, como categoría no es el "lugar" (como algunos enseñan erroneamente). ARISTÓTELES llamó lugar de un cuerpo a

la primera superficie inmóvil que lo rodea (en lugar del agua contenida en un vaso es la superficie interior del vaso). Cuando cambio un cuerpo de lugar, sin que se altere, no es el lugar lo que ha cambiado. Luego si no ha cambiado de lugar ha cambiado el cuerpo en algo, al cambiar de lugar: esto que ha cambiado y que es un accidente tomado del lugar, pero sin ser el lugar, es el *ubi*. (Ver Lección 8, núm. 2).

Según ARISTÓTELES las categorías expresan modos *reales* del ser (Realismo). Según KANT, las categorías expresan sólo modos *trascendentales* del ser (Idealismo). (Véase la Lección 8, núm. 5).

7. Los predicables.

Las ideas, por ser universales, se pueden aplicar las unas a las otras, identificándose entre sí. Por ejemplo, la idea de *animal* puede aplicarse a la idea de *hombre* identificándose con ella y, por tanto, *predicándose* de ella; es decir, que "animal" es un *predicado* de "hombre", algo que yo puedo decir de "hombre".

Ahora bien; esta identificación de unas ideas con otras puede tener lugar de diversos modos; por ejemplo puede cumplirse de un modo necesario y de un modo no necesario. Según PORFIRIO (murió en + 304) existen cinco formas de identificarse unas ideas con otras, y por lo tanto, cinco modos de predicarse unas ideas de otras: como *género* (cuando la idea se identifica con otra expresando algo necesario, y esencial, pero sólo de parte de la esencia, y común con otras esencias) como *especie*, como *diferencia específica*, como *propiedad* y como *accidente*.

8. Las categorías como géneros supremos.

Las categorías son las ideas unívocas más universales, que se aplican (se predican) necesariamente a todas las ideas unívocas contenidas en su extensión. Así, la idea de *cualidad* entra en la composición de todas las ideas de cualidad: el color es una cualidad; la virtud es y existe como cualidad, etc.

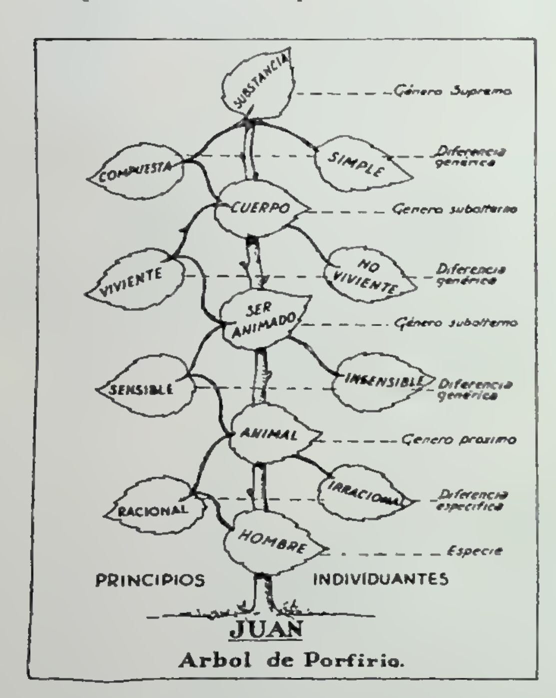
Pero si las categorías entran necesaria y esencialmente en la composición de las ideas más particulares, identificándose con ellas, ni podrán ser accidentes (que no se unen necesariamente) ni diferencias específicas, ni propiedades, ni especies. Deberán ser géne-

ros, ya que expresan parte de la esencia de las demás ideas, común a unas y a otras. Son pues, los géneros supremos, por encima de los cuales no hay otros. Solamente hay, por encima de ellos, las ideas transcendentales, que ya son análogas, y no unívocas (por ejemplo: Por encima de las categorías, "trascendiéndolas", están las ideas de "Unidad", "Movimiento", "Ser", etc., etc.).

9. Arboles lógicos.

Podemos ordenar las ideas unívocas según su extensión creciente y la comprensión decreciente. Evidentemente en lo más alto pondremos a cada una de las categorías.

¿Cómo hacer para introducir todas las demás ideas que están debajo de las categorías? Lo más importante es tener la seguridad de que no se nos mezclan diversas ordenaciones, y para ello utilizaremos el método dicotómico (división en dos) fundado en el axioma del tercio excluído. En efecto, cada idea genérica se concreta o contrae al unirse a una idea diferencial, vinculada a la cual constituye otra esencia de más comprensión y menos extensión. Así, la idea de sustancia, unida a la diferencia "compuesta" dá lugar a la idea de "sustancia compuesta" o *cuerpo*. El método dicotómico procede construyendo, a partir de una idea genérica, otras ideas mediante la unión con una idea diferencial y con su negación. Obtenemos de este modo divisiones exhaustivas sin que quede nada entre unas y otras.



Arbol de Porfirio.

El sistema de las relaciones lógicas tejido por los géneros, las diferencias, las especies, se llama un *predicamento*, o *árbol lógico*.

10. El concepto y el Término.

El *término* es el signo del concepto.

Signo es todo ente que expresa algo distinto de sí mismo a las potencias cognoscitivas. La bandera es signo de la Patria.

El signo puede ser: *Formal* e *Instrumental*.

Signo formal es el que remite al objeto designado sin necesidad de una previa noticia de sí mismo: todo su ser se agota en el *significar* Los *conceptos* son signos formales de los objetos que expresan. Solo los conceptos son signos formales.

Signo instrumental es el que debe ser conocido previamente en su propia entidad para poder erigirse después de su función de signo. La estatua de César es signo de César: pero sólo cuando previamente es percibida en su propia materialidad puede esta ser percibida por alguien que ignore quien fue César.

El *signo instrumental* puede ser *natural* y *convencional*, según que la relación con el objeto designado exista por naturaleza o por artificio humano. El signo convencional se llama también *señal*. El humo, es signo natural del fuego. La bandera es signo convencional de la Patria.

Los términos son signos instrumentales de los conceptos, pues es preciso percibirlos previamente en su propia realidad física (el sonido, o la grafía) para que puedan desempeñar la función de signos. Son además signos convencionales de los conceptos. Sin embargo, algunos pensadores, siguiendo a PLATÓN, en su diálogo *Cratylo*, sostienen que los términos del lenguaje común son originariamente signos naturales, más que signos arbitrarios.

Un *Lenguaje* es un conjunto de términos que se pueden combinar según leyes de *sintaxis*. El Lenguaje ideal sería aquel que se ajustase a una coordinación biunívoca entre las conceptos y los términos: A cada concepto, un término; a cada término, un concepto; a cada conexión de conceptos, una conexión de términos. Esto es

lo que pretendió LEIBNIZ con su lenguaje lógico universal. Sin embargo, este ideal no se cumple totalmente nunca, y ni siquiera puede cumplirse:

a) De hecho, hay distintos términos para designar a un mismo concepto (términos *sinónimos*). Por ejemplo, los guarismos que expresan el concepto "nueve" en el sistema binario y en el sistema decimal.

b) Un mismo término se emplea para designar distintos objetos, no ya en el mismo sentido, o parecido (términos unívocos y análogos), sino también en sentidos diferentes: Término *equívoco*. "Gato" designa tanto al animal, como al aparato mecánico.

c) Hay conexiones de términos a las cuales no corresponde ningún concepto. Estas conexiones reciben el nombre de "sinsentidos", cuando no se oponen a ninguna conexión concreta establecida (ejemplo: "logaritmo de la clave de sol") y "contrasentidos", cuando se oponen a alguna conexión establecida ("círculo cuadrado"). Entre las frases de los poetas líricos hay gran abundancia de sinsentidos, que pueden alcanzar en cambio extraordinaria fuerza estética.

Suposición del término es la referencia del mismo a un objeto. Cuando este objeto es el objeto significado, la suposición se llama formal. Cuando este objeto es la propia entidad del término, la suposición se llama material. Para indicar cuando un término gráfico va usado en suposición material sirven las comillas. Si digo: "Perro es un mamífero", perro va en suposición formal. Si digo: "Perro" es una palabra de dos sílabas, perro se usa en suposición material.

En nuestros días, se ha desarrollado el estudio de los términos en su suposición material. Se ha llegado a decir que la ciencia exacta (el Algebra, sobre todo) es, ante todo, una manipulación con términos antes que una manipulación con conceptos. (Formalismo de HILBERT). La *Teoría de la Información*, uno de los aspectos más importantes de la *Cibernética*, también se situa en el punto de vista de la ***suposición material*** de los términos, estudiando, por ejemplo, la capacidad expresiva que tiene un sistema de signos dado (las letras de una máquina de escribir o las señales del Morse).

Los términos se llaman "autológicos" cuando, al tomarlos en suposición material, constituyen uno de los objetos designados por

la suposición formal (es decir, cuando se designan a sí mismos: por ejemplo, el término "palabra" es, el mismo, una palabra). Se llaman "heterológicos" cuando esto no ocurre: "Perro" no es un perro. La palabra "perro" no muerde.

Conviene advertir que los términos que designan conceptos universales son ellos mismos en su suposición material universales. El término "perro" es universal, pues no es una entidad singular, sino las distintas emisiones de voz, semejante entre sí, o las diferentes manchas de tinta en las que aparece "perro", más o menos semejantes entre sí, pero coincidentes en un núcleo ideal (sonoro o gráfico) que es el verdadero término universal.

LECCIÓN V

EL JUICIO

1. Juicio: diferencia con el concepto. Materia y forma del juicio.

Mientras en el concepto el Entendimiento no afirma ni niega nada, sino que se limita a construir esencias o unidades ideales (por ejemplo "triángulo", "triángulo rectángulo"), en el juicio, el Entendimiento *afirma* o *niega* algo. Por ejemplo, afirma que en el triángulo los ángulos valen dos rectos. Si yo digo: "el triángulo es un polígono cuyos ángulos suman dos rectos", estoy emitiendo un juicio afirmativo. Si digo: "Sócrates no es francés", estoy formulando un juicio negativo.

Pero ¿qué es afirmar o negar? Estamos describiendo al juicio como el acto intelectual de afirmar o negar. ¿Qué es afirmar o negar? ¿Qué añade la afirmación o negación al simple concepto? Si yo formulo el juicio "el triángulo es rectángulo", estoy empleando los conceptos de triángulo y de rectángulo; estos conceptos, por sí mismos, no son juicios; tampoco su reunión o producto lógico es por sí mismo un juicio, sino un concepto complejo, es decir, un concepto compuesto de otros más simples: "triángulo rectángulo".

Por lo tanto, aunque en el juicio suele haber más de un concepto, la simple composición lógica de conceptos no constituye un juicio, como manifiesta claramente nuestro ejemplo. "Triángulo rectángulo" es un concepto (complejo). "El triángulo es rectángulo" es ya un juicio. Este ejemplo demuestra que en el juicio, el entendimiento "sale fuera" del campo de los conceptos, ya que si siguiera dentro de este campo, combinando conceptos (en productos, sumas lógicas, etc.), no llegaría jamás al juicio. Los conceptos son sólo la "materia" del juicio. La "forma" del juicio es la cópula, que declara el ser.

El juicio es un acto del entendimiento, novísimo por respecto del concepto, en virtud del cual el entendimiento conoce el ser de las cosas.

Cuando yo afirmo: "el triángulo es rectángulo" yo aplico al triángulo un tipo de ser —de ser esencial—, el del rectángulo.

El juicio se llama *verdadero* cuando el ser afirmado o negado por el entendimiento a una conexión de esencias, pertenece o no pertenece a esa conexión. Es *falso* en el caso contrario. Por esto se dice que la verdad es la "adecuación" del entendimiento con la realidad *(adaequatio intellectus et rei)*.

2. La proposición.

La proposición es la expresión del juicio, en tanto éste es estudiado por la Lógica.

El juicio, en efecto, puede ser estudiado por la Psicología, como un acto de la mente, de la *psique* (véase Lección 11, núm. 1). Puede ser estudiado por la Teoría metafísica del conocimiento, en tanto que es el acto por el cual el entendimiento "se abre al ser".

¿Desde qué punto de vista lo estudia la Lógica? Indudablemente, en tanto que el juicio nos ofrezca relaciones de razón, es decir, relaciones entre las cosas en cuanto pensadas por nosotros. Las cosas pensadas en el juicio son las esencias; y éstas en cuanto conocidas o presentes al conocimiento se ofrecen como verdaderas o falsas. Pues bien;

La proposición, lógicamente hablando, es toda conexión de objetos que puede venir afectada de los valores de verdadero o falso.

El *principio del tercio excluído,* aplicado a las proposiciones, establece que no se pueden atribuir valoraciones F (falso) a dos proposiciones contradictorias. Si una es V (verdadera) la otra será F; si una es F la otra será V. Entre V y F no hay medio.

El principio de tercio excluído aplicado a las proposiciones establece que solo existen dos valores V y F. Con esto tenemos una lógica bivalente. Pero hay lógicos y matemáticos modernos que enseñan que en algunas esferas hay que admitir más valores, con lo cual niegan este axioma del tercio excluído. BRO-

UWER sostiene que existen proposiciones matemáticas que sabemos que no son F, pero no por eso podemos asegurar que son V. Habría pues, además de la Lógica bivalente, Lógicas trivalentes y plurivalentes.

El principio de contradicción aplicado a las proposiciones dice así: una proposición no puede ser a la vez V y F. Si es V no es F; si es F no es V.

3. División de las proposiciones en categóricas e hipotéticas.

Las proposiciones pueden dividirse en dos clases:

1.° Proposiciones cuyas partes no son proposiciones. Son las *proposiciones categóricas.*

2.° Proposiciones que están compuestas por partes y que a su vez son proposiciones. Son las *proposiciones hipotéticas.* Proposición hipotética es una proposición de proposiciones.

La distinción entre proposiciones categóricas e hipotéticas corresponde a la distinción entre proposiciones *atómicas* y *moleculares,* dada B. RUSSELL. Las proposiciones atómicas son como los átomos o partes mínimas que pueden recibir los valores V, F (aunque ulteriormente puedan distinguirse en ellas sub-partes, los conceptos, así como en los átomos distinguimos electrones, mesones, etc.).

4. Estructura del juicio categórico.

Toda proposición categórica consta de estos elementos esenciales:

1.° Dos términos: Sujeto (S) y Predicado (P), que son los *elementos* materiales del juicio. El sujeto puede ser una idea singular o universal. El predicado siempre tiene que ser universal

2.° La cópula *(es* o *no es)* que constituye el *elemento formal* de la proposición.

En la proposición: "el hombre es mortal" el sujeto es *hombre;* el predicado es *mortal.*

Desde el punto de vista gramatical puede faltar algún elemento, pero lógicamente se le supone implícito. En la frase: "Cervantes escribe" falta la cópula; pero el predicado es el escribir. El juicio sería: "Cervantes es un hombre que escribe".

Hay frases que parecen carecer de sujeto y son afirmativas (por

lo cual, son juicios). Así: *llueve*. Según el lógico PFÄNDER, el sujeto de estos juicios sería: aquí y ahora" (llueve).

Hay proposiciones que parece que no son ni afirmativas ni negativas, sino indefinidas: "Sócrates es no-mortal"; pero esto equivale a "Sócrates no es mortal".

5. Interpretación en extensión y en comprensión del juicio categórico. Ley fundamental del predicado.

La proposición categórica puede interpretarse de dos modos:

a) En comprensión. Afirmamos o negamos que el predicado sea una nota de la comprensión del sujeto. Ejemplo: cuando la proposición "Cervantes es español", la entendemos en el sentido de que Cervantes tiene, entre sus atributos, la nota de *español.*

b) En extensión. Afirmamos o negamos que el sujeto es un elemento de la extensión del predicado (que debe ser siempre, como ya hemos dicho, universal). Ejemplo: cuando la proposición "Cervantes es español" la entendemos en el sentido de considerar a Cervantes como uno de los elementos de la clase de los españoles.

Ley fundamental del predicado.—El predicado es una idea universal. Por ello tiene una comprensión y una extensión. Pero no siempre se toma en toda su extensión o en toda su comprensión.

Si digo: "Cervantes es español", todas las notas de la comprensión de español están en Cervantes; o sea, se toma el predicado en toda la comprensión. Pero no quiero decir que Cervantes sea "todos los españoles". Es decir, lo tomo en parte de la extensión.

Si digo: "Cervantes no es judío" tomo el predicado (judío) en toda la extensión, pues quiero significar que en toda la extensión de la idea "judío" no hay ningún individuo que sea Cervantes. Pero no se toma "judío" en toda la comprensión: no se niegan todas las notas que entran en la connotación de "judío" a Cervantes; puede haber algunas (v. gr., hombre, creyente en el Antiguo Testamento, etc.), que pertenecen a la idea de judío, y también a Cervantes.

> **En los juicios afirmativos el predicado se toma en toda la comprensión y en parte de la extensión. En los juicios negativos, el predicado se toma en toda la extensión y parte de la comprensión.**

6. **División de los juicios categóricos por la cantidad y por la cualidad.**

Ateniéndonos a la *cantidad*, los juicios se dividen en universales y particulares. Son *universales* los juicios cuyo *sujeto* se toma en toda su extensión. Por ello, los juicios de sujeto singular ("Sócrates es hombre") se consideran como universales, pues aunque la extensión del sujeto es 1, sin embargo se toma en su totalidad de clase unitaria, es decir, de un solo elemento (Así, la Luna es el único elemento de la clase "satélite natural de la tierra"). Son *particulares* los juicios cuyo sujeto de toma en parte de la extensión ("algunos vascos son españoles"; no se toman todos, pues hay parte de ellos, los vascofranceses, que no lo son). A veces, precisamos en porcentajes la cantidad del sujeto en los juicios particulares: "El 85 % de los morfinómanos son médicos" (en cuyo caso no sirve la conversión *simpliciter* de que hablaremos en la pregunta siguiente: el juicio anterior no implica que "El 85 % de los médicos sean morfinómanos").

Ateniéndonos a la *cualidad* o forma misma del juicio, los dividimos en *afirmativos* y *negativos*, según que en el juicio haya composición o división del predicado con el sujeto.

Si combinamos estas dos divisiones de los juicios, obtenemos 2' clases de juicios. Son las siguientes:

1.° Universales afirmativos. Se simbolizan por la letra A.
Ejemplo de estos juicios en A: "Todos los hombres son mortales".

2.° Universales negativos. Letra E.
Ejemplo de juicios en E: "Ningún hombre es vegetal".

3.° Particulares afirmativos. Letra I.
Ejemplo de juicios en I: "Algún hombre es filósofo".

4.° Particulares negativos. Letra O.
Ejemplo de juicios en O: "Algún hombre no es feliz.

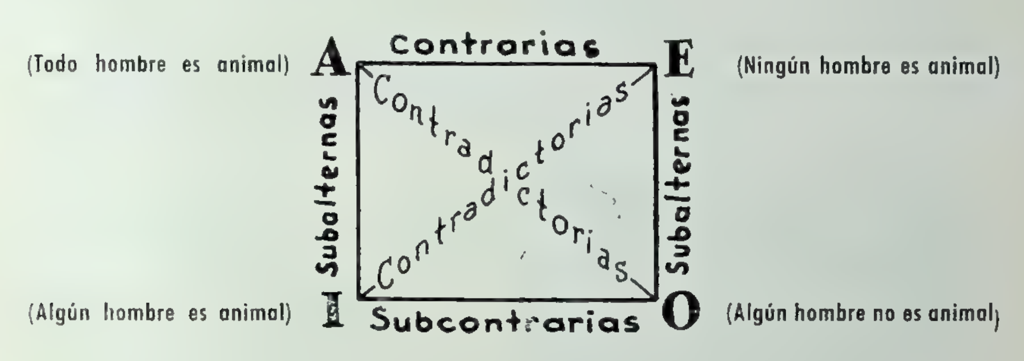
7. **Relaciones de oposición y conversión entre las proposiciones categóricas.**

Entre las proposiciones que tienen los mismos términos, pero difieren o bien en cantidad o cualidad, o bien en el papel que esos

términos desempeñan, median relaciones entre sus valores (V, F), de suerte que de la verdad o falsedad de alguna de estas proposiciones podemos sacar (*inferir*) inmediatamente la verdad o falsedad de las otras *(Inferencias inmediatas)*.

I. OPOSICIÓN es la relación que guardan las proposiciones que, teniendo los mismos términos (sujeto y predicado) difieren en cantidad, cualidad o ambas cosas a la vez.

Si difieren en cantidad solo (como la A y la I, o la E y la O) se llaman *subalternas;* si en cualidad sólo, se llaman *contrarias* cuando son universales (A — E) y *subcontrarias* cuando son particulares (I — O). Si difieren en cantidad y cualidad a la vez, se llaman *contradictorias*.



Cuadro de la oposición de las proposiciones

Leyes de las contradictorias.—Por el principio de contradicción, no pueden ser V a la vez, ni F a la vez. Por el principio del tercio excluído, si una es V la otra es F; si una es F, la otra es V.

Leyes de las contrarias.—No pueden ser V a la vez pero pueden ser F a la vez. Luego si una es V la otra es F; pero si una es F, la contraria puede ser V o F.

Leyes de las subcontrarias.—No pueden ser F a la vez (pues si lo fueran, sus contradictorias respectivas, que son contrarias entre sí, serían V a la vez, lo que no puede admitirse por las leyes de las contrarias). Pero pueden ser V a la vez. Luego si una es F, la otra es V; pero si una es V, la subcontraria puede ser V o F.

Leyes de las subalternas.—Si la universal es V, la particular es

V ; si la universal es F la particular es F. Si la particular es F la universal es F. Si la particular es V, la universal puede ser V o F.

II. Conversión.—Convertir una proposición es trasponer los términos de ella sin alterar la cualidad ni la verdad, pero pudiendo variar la cantidad. La conversión puede ser de tres clases:

1.ª *Simple (simpliciter)*. La cantidad no cambia, sino mente la colocación de los términos: el que hacía de sujeto, pasa a ser predicado, y el que hace de predicado pasa a ser sujeto. Según la ley de la extensión y comprensión del predicado (punto 6 anterior), pueden convertirse *simpliciter* las proposiciones en E y en I. Así, "Ningún hombre es vegetal" en "Ningún vegetal es hombre" (pues esta sigue siendo verdadera).

2.ª *Per accidens.*—Cambia la cantidad, pasando de universal a particular. Así se convierten las proposiciones en A y en E. La proposición "Todo aragonés es español" no puedo convertirla en "Todo español es aragonés", pero si "algún español es aragonés" (ley fundamental del predicado).

3.ª *Per contrapositionem.*—Se precede a cada término de la partícula no (convirtiéndolo en su clase complementaria). Así se pueden convertir las proposiciones en A y en O. Ejemplo: "Todo hombre es mortal" en "Todo no-mortal es no-hombre". La proposición "algunos españoles no son aragoneses" se convierte: "Algunos no aragoneses no son no españoles" (o sea: algunos no aragoneses son españoles).

LECCIÓN VI

EL RAZONAMIENTO

1. El razonamiento y sus clases.

Llamamos razonamiento, en Psicología, al acto del entendimiento en el cual, a partir de proposiciones conocidas llegamos a proposiciones nuevas, derivadas de las anteriores. Es como si las proposiciones que conocemos, al juntarse, produjesen proposiciones nuevas; como si de ellas manasen nuevos conocimientos. Esto asemeja el razonamiento con el discurrir de las aguas de un río; por ello al razonamiento se le llama también *discurso*.

El razonamiento tiene, pues, una *materia* (que son las proposiciones que componemos) y una *forma*, que es el enlace (o *ilación*) entre ellas, en tanto que fuente de una nueva proposición.

El razonamiento puede ser de dos clases:

a) *Deductivo*.—Cuando el entendimiento pasa de proposiciones generales a otras menos generales. Si yo sé que las aguas estancadas son peligrosas, al ver este charco, presumiré, por una deducción (fundada en que el charco es un caso particular de la ley general) que es peligroso y no beberé de él.



Aristóteles
(Escultura romana, de original griego)
Galería Spada Roma.

La deducción como proceso intelectual alcanza una forma típica descubierta por ARISTÓTELES (384 a. C.-322) en el *silogismo categórico*. Consiste éste en la construcción de proposiciones (llamadas conclusiones o consecuencias) a partir de otras proposiciones categóricas (Véase Lec. 5, núm. 3) llamadas premisas. Las premisas son los principios y ofrecen la razón total de las conclusiones que quedan *demostradas* gracias a las premisas.

El silogismo es un razonamiento en el cual, puestas dos proposiciones (premisas) resulta una tercera (conclusión) que está subsumida en aquellas.

Ejemplo de silogismo: "Todo hombre es mortal" (primera premisa o premisa mayor); "Sócrates es hombre" (segunda premisa o premisa menor); "Luego Sócrates es mortal" (conclusión).

b) *Inductivo.*—Cuando el entendimiento pasa de verdades particulares a otras más generales. Si subo a un tren extranjero y veo que en el primer coche hay un mapa de Europa, y en el segundo, tercero y cuarto coches también lo hay, de estos conocimientos, que son realmente particulares (pues se refieren solo a los coches que yo he visto) infiero que todos los coches, no sólo de ese tren, sino de todos los trenes del país, llevan un mapa de Europa, y así lo cuento a mis amigos cuando vuelvo del viaje. He hecho una *inducción*. ¿En virtud de qué impulso y fundamento he pasado de unas pocas verdades comprobadas a otras proposiciones que yo no he comprobado una a una?

En el razonamiento la verdad de las conclusiones derivan de la verdad de las premisas: por esta razón, puede considerarse que la verdad de las conclusiones es posterior a la de las premisas, es decir, que existe un orden entre los valores "de verdad" de las preposiciones y este orden ya no es psicológico sino que es una relación lógica, que se llama ilación.

2. Fundamento y estructura del silogismo categórico.

La deducción silogística se apoya en el axioma de identidad, tal como fue expuesto en el campo de los conceptos. Este axioma enseña que si una nota está en la comprensión de un concepto, es-

tará también en todo objeto que pertenezca a la extensión de este concepto. El axioma *contrario* a éste dirá: Si una nota no está en la comprensión de un concepto, tampoco estará en los objetos que pertenecen a la extensión de ese concepto.

El axioma de identidad y su contrario, en cuanto principios de razonamiento, se llama: *Dictum de omni* y *Dictum de nullo*. El *dictum de omni* se expresa así: "lo que se afirma de una idea, debe afirmarse de las partes distributivas de esta idea". El *dictum de nullo*: "Lo que se niega de una idea, debe negarse de las partes distributivas de esta idea".

Ejemplo: Si de la idea *hombre* afirmamos que es *mamífero*, de cada una de las partes distributivas o subjetivas de esa idea (Sócrates, Pedro, y todos los hombres concretos) deberemos afirmar esa idea. Si de *hombre* se hubiese negado la idea de *monocelular*, esta idea la deberíamos negar de cada una de sus partes distributivas (Ver Lección 4, núm. 2).

De lo anterior se desprende la estructura del silogismo.

Lo que se afirma de una idea (por ejemplo: "Mamífero", de "Hombre") tiene más extensión que esta; las partes distributivas de esta segunda idea ("Sócrates", "Pedro", etc.), tienen a su vez, menos extensión, puesto que son sujeto de un juicio en el cual la segunda idea es predicado ("Sócrates es Hombre"). Tenemos así, en el silogismo, tres términos, P ("Mamífero" en nuestro ejemplo), M ("Hombre") y S ("Sócrates", "Pedro"...) que están incluídos los unos en los otros: S está incluído en M y M está incluído en la extensión de P. Por ello, S tiene menos extensión que P. Por ello, S tiene menos extensión que M y M menos que P. M es el *Término medio*, mientras que S es el término menor y P el término mayor.

El Silogismo afirmativo establece que si S está incluído en M, y M está incluído en P, entonces podemos concluir que S estará incluído en P. Esto es la propiedad transitiva de la inclusión (Cuando se trata de la inclusión no de una clase en otra, sino de un individuo en una clase hablamos de *pertenece*. Decimos que Sócrates *pertenece* a la clase de los Hombres; pero que la clase de los Hombres *está incluída* en la clase de los mamíferos).

El silogismo negativo, guiado por el *Dictum de nullo*, establece

que si S está incluído en M y M no está incluído en P, podemos concluir que S no está incluído en P.

Tanto en el caso del silogismo afirmativo, como en el caso del silogismo negativo, es preciso operar con tres términos: Menor, Medio y Mayor

Por otra parte, como no basta poseer estos tres términos, sino *afirmar* o *negar* (por un juicio o proposición) sus relaciones, su ser, se comprende que para el razonamiento silogístico pueda producirse, será necesario poner:

1.° Una proposición que afirme (o niegue) la nota de la idea o comprensión. Se llama Premisa Mayor por contener al término mayor.

2.° Una proposición que afirme (o niegue) que un objeto es parte de la extensión de aquélla. Se llama Premisa Menor, por contener al término menor.

3.° Una proposición que afirme (o niegue) que la parte (subjetiva) tiene (o no tiene) la nota en cuestión. Esta última proposición se llama *consecuencia* o *conclusión*, porque deriva de las dos anteriores (que, juntas, constituyen el antecedente).

El silogismo consta de tres términos: Mayor, Medio y Menor, y de tres proposiciones que las relacionan, de las cuales dos de ellas constituyen el antecedente (o las premisas) y la tercera la conclusión.

3. Las ocho reglas del silogismo.

La estructura del silogismo, tal como ha sido expuesta, se halla recogida detalladamente por las famosas reglas del silogismo que formularon los lógicos escolásticos. Estas reglas se refieren: las cuatro primeras a los términos; las cuatro últimas a las proposiciones.

Reglas referentes a los términos:

1.ª Los términos deben ser tres: Medio, Mayor y Menor (*terminus esto triplex: medius, maiorque, minorque*).

2.ª Los términos extremos no deben tener más que extensión en la conclusión que en las premisas (*Latius hos extremus esse quam premisae conclusio non vult*).

3.ª El término medio debe tomarse por lo menos una vez universalmente (*Aut semel, aut iterum medius generaliter esto*).

4.ª El término medio no debe entrar en la conclusión. (*Nequaquam medium capiat conclusio fas est*).

Reglas referentes a las proposiciones.

5.ª Si ambas premisas afirman, no pueden obtenerse una conclusión negativa. (*Ambae affirmantes, nequent generare negantem*).

6.ª Si las dos premisas son negativas, nada se sigue en la conclusión (*utraque si praemissa neget, nihil inde sequatur*). En efecto, en este caso no habría propiamente término medio.

7.ª La conclusión sigue siempre la peor parte (*Peiorem semper sequitur conclusio partem*). Por "peor parte" se entiende: entre afirmativa y negativa la negativa; entre universal y particular, la particular.

8.ª De dos premisas particulares nada se sigue (*Nihil sequitur ex geminis particularibus unquam*).

4. Concepto de figura del silogismo.

El silogismo debe tener tres términos: Medio (M), Mayor (P) y Menor (S). En la conclusión no entra el Medio; sólo en las premisas. Pero en éstas puede ocupar lugares distintos. Puede ser sujeto en la premisa mayor y predicado en la premisa menor; predicado en las dos premisas; sujeto en las dos premisas, y predicado en la mayor y sujeto en la menor. Así resultan cuatro formas o figuras distintas del silogismo.

> Figura es la disposición del silogismo que resulta del lugar que ocupa el término medio en las premisas.

1.ª figura	2.ª figura	3.ª figura	4.ª figura
M — P	P — M	M — P	P — M
S — M	S — M	M — S	M — S
S — P	S — P	S — P	S — P

5. Concepto de Modo del silogismo.

El silogismo consta de proposiciones, las cuales pueden estar en A, E. I. O. Si nos fijamos sólo en las premisas, cada premisa puede estar de cuatro maneras distintas (A. E. I. O), y como por cada manera en que esté una premisa la otra puede estar de las cuatro maneras, tenemos que las dos premisas pueden estar en 4 x 4 16 maneras diferentes, que se llaman *modos*.

Cada figura puede tener 16 modos (atendiendo a las dos premisas, sin contar la conclusión). Luego entre las cuatro figuras habrá 16 x 4 = 64 modos.

Si combinásemos estos modos con los de las conclusiones, obtendríamos 64 x 4 = 256 modos. Pero no hace falta considerar la conclusión, ya que se funda en las premisas.

> Modo es la disposición del silogismo que resulta de la cantidad y cualidad de las premisas, según que éstas estén en A, E, I, O.

Ahora bien: de los 64 modos posibles, no todos son legítimos. Por ejemplo: si la premisa mayor está en E (negativa universal) y la premisa menor está en O (negativa particular), tendríamos dos premisas negativas, de las que nada se sigue (regla 6.ª).

Hace falta, por lo tanto, distinguir cuáles son los modos válidos en cada figura. Entre las cuatro figuras sólo hay 19 modos válidos o legítimos de entre los 64 posibles; los restantes no cumplen las leyes silogísticas.

En la primera figura, por ejemplo, sólo hay cuatro modos legítimos. Los escolásticos los simbolizaron en estas palabras (en las cua-

les las vocales designan la cantidad y cualidad de las proposiciones del silogismo):

BÁRBARA, CELARENT, DARII, FERIO

Ejemplo de silogismo en BÁRBARA:

(A) Todo español es europeo.
(A) Todo aragonés es español.
(A) Todo aragonés es europeo.

Ejemplo de silogismo en CELARENT:

(E) Ningún sabio es charlatán.
(A) Pedro es charlatán.
(E) Pedro no es sabio.

6. El razonamiento inductivo.

El razonamiento inductivo no se limita a extraer de varios casos particulares una idea general. Además de esto, señala, afirmando o negando, una propiedad o conjunto de propiedades a esta idea general, pero en virtud de que esta idea general está verificada en los casos particulares. Por este motivo el razonamiento es inductivo, es decir, procede de lo particular a lo universal, ya que aplica la propiedad observada en algunos casos de la extensión a toda la idea o clase de la que todos esos casos son elementos.

Ejemplo: Tengo ante mi vista varios objetos: plomo, hierro y mercurio... Observo que todos ellos tienen esta propiedad: conducir bien el calor. Asimismo advierto que todos ellos son metales (pertenecen a la clase de los metales). Generalizo y concluyo: Luego todos los metales conducen bien el calor.

7. Fundamento lógico y ontológico de la inducción.

El fundamento lógico de la inducción es el principio recíproco al fundamento lógico del silogismo (o sea, el *Dictum de omni*, y *Dictum de nullo*) que es una expresión del principio de identidad.

En el silogismo nos guiábamos por este principio: "Lo que está (o no está) en la comprensión, está o no está en todas las partes extensivas de la comprensión".

La inducción, que sigue el camino inverso al silogismo, se orientará por este principio: "Lo que está (o no está) esencialmente en las partes extensivas, está (o no está) también en la comprensión.

Por consiguiente, el fundamento lógico de la inducción, es el mismo principio lógico de identidad, como se ve claramente en la forma de aplicación del razonamiento inductivo que se llama "razonamiento por analogía" (o *a pari*), que es el paso de la parte a la parte: "Si el cobre conduce el calor, el plomo, que es semejante al cobre (en su *metalidad*) también conducirá el calor". Este ejemplo manifiesta claramente que el tránsito de la parte a la parte no podría consumarse sin el intermedio del todo —que hace que dos o más objetos puedan tener entre sí la relación de parte— y que aquí es la "metalidad"

El fundamento *ontológico* de la inducción es la identidad de las esencias, es decir: que las esencias, ideales o reales, sean siempre idénticas a sí mismas. Por ejemplo, que el metal siempre conserve la propiedad de conducir bien el calor. Por eso se dice que la constancia de las leyes de la naturaleza es el fundamento ontológico de la inducción.

8. Clases de razonamiento inductivo.

La inducción establece una conexión general entre las notas A B, C, etc., fundándose en que esas notas aparecen unidas en algunos casos particulares suyos (a, b, c...).

a) Cuando aquellas notas constituyen la esencia de los casos particulares, entonces la inducción es plenamente segura (*apodíctica*). Tal ocurre en la inducción matemática, o razonamiento por *recurrencia*, en el cual establecemos la conexión entre una propiedad y la serie numérica natural, en general, fundándonos en que esta propiedad, por pertenecer al primer miembro de la serie (que es un caso particular), pertenece al siguiente n; y por tanto al n + 1; y de aquí al (n + 1) + 1, es decir, a todos los números.

b) Cuando aquellas notas no constituyen la esencia de los casos particulares (o, al menos, las conocemos como tal), entonces la inducción obtiene conclusiones meramente probables. Supone siempre un riesgo el generalizar, aunque este riesgo hay que afrontarlo. Cuando enumeramos todos los casos particulares, la inducción es *completa*; en otro caso, es *incompleta*.

LECCIÓN VII

METODOLOGÍA CIENTÍFICA

La ciencia dispone de tres procedimientos o métodos generales *(modi sciendi)* para organizar sus ideas, proposiciones y razonamientos: la Definición, la División y la Demostración.

1. La definición: sus clases.

Definir un concepto o idea es literalmente marcar los *límites* que tiene, es decir, describir la composición de este concepto y su posición en el conjunto de los demás conceptos.

Hay varios métodos para *definir un concepto*, y, por tanto, distintas clases de definición. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª *Definiciones coordinativas.*—Consisten en marcar los límites de una esencia mediante la determinación de las relaciones que guarda con unas ideas distintas de ellas, consideradas como distintas y que se llaman *coordenadas*. Así, por ejemplo, definimos la circunferencia como el conjunto de todos los puntos que guardan, respecto de uno dado, la misma distancia. Las definiciones por "lugares geométricos" son coordinativas.

Las definiciones coordinativas son *extrínsecas*, ya que delimitan al concepto "desde fuera" por la relación que guarda con otros conceptos. Así, por ejemplo, si tomamos la causa eficiente como coordenada, definiremos el efecto por aquélla (v. gr.: "el calor es el efecto del fuego"). Si tomamos la causa final definiremos la idea por aquélla ("el cuchillo sirve *para* cortar").

2.ª *Definiciones absolutas.*—Describen al concepto por la estructura que tiene en sí mismo considerado. Esto puede hacerse:

a) O bien por la *extensión*. Si lográsemos enumerar todos los

inferiores de un concepto, lo habríamos definido por la extensión. Ejemplo: "Los apóstoles fueron: Pedro, Judas, Santiago, Juan, etcétera". Pero si las extensiones son indefinidas nunca podemos asegurar que hemos terminado la enumeración. Sin embargo, también en este caso cabe una definición *extensional* cuando logramos indicar las condiciones de igualdad entre un inferior cualquiera y otro dado. Pues los inferiores de una clase son iguales o semejantes entre sí (respecto de esta idea). Luego si conocemos un inferior e indicamos el criterio de igualdad de todos los demás objetos con el inferior dado, tendremos enumerados virtualmente todos los inferiores o extensión. Este procedimiento se emplea en Matemáticas en las *definiciones por abstracción*. Tratamos, por ejemplo, de definir el número *tres:* El número tres no es un *trío,* sino una propiedad de un trío de objetos concretos (v. gr.: un lapicero, una pluma y una regla). Damos un criterio de igualdad: decimos que son iguales al trío dado todos los conjuntos de objetos cuyos elementos pueden coordinarse biunívocamente (hacerse corresponder uno a uno) al trío dado. Entonces podemos decir: "El número tres es el conjunto de todos los conjuntos coordinables biunívocamente a un trío". Hemos definido por abstracción el número tres a partir de su extensión, que son los tríos.

También son definiciones extensionales las definiciones *recurrentes* o por recurrencia, que proceden señalando un elemento o inferior y la forma para obtener a partir de él a los demás elementos del conjunto. Por ejemplo, los números naturales se obtienen sumando una unidad al anterior. Así, a partir del uno podemos definir *por recurrencia* a los números naturales.

b) O bien por la *comprensión* (connotación). Bien sea definiendo notas accidentales o propiedades ("el potasio es un metal que flota sobre el agua") o describiendo sus partes *esenciales,* tanto *metafísicas* —es decir, partes que no pueden separarse realmente (como el género de la diferencia)—, como *físicas* (por ejemplo, los órganos en el cuerpo).

Entre las definiciones más conocidas, dentro de las connotativas, están las *esenciales,* en las cuales se constituye una idea indicando el género próximo y la diferencia específica (Ver Lección 4, núm. 7). Por ejemplo. "Hombre es animal racional"; "Triángulo es un polígono de tres lados". Estas definiciones se llaman definiciones por *clasificación,* ya que consisten en una clasificación de la

idea a definir (hombre, triángulo) en el género (animal, polígono), indicando la diferencia específica (racional, trilátero).

2. Leyes de la definición.

La definición consta de dos miembros:

El *definiendum* (o idea que va a ser definida); por ejemplo, triángulo, hombre.

La *definición*, o conjunto de ideas que sirven para definir al *definiendum*.

Las leyes fundamentales a que ha de ajustarse una buena definición son las siguientes:

1.ª Que la definición se refiera a *todo* y a *sólo* lo definido.

2.ª Que sea más clara y distinta que lo definido.

3.ª Que lo definido no entre en la definición.

Una idea se llama *distinta* cuando se diferencia de las demás; *clara* cuando en ella se distinguen fácilmente sus partes. Puede haber ideas distintas y no claras (o sea, oscuras), por ejemplo: podemos tener una idea distinta de la Química, pero oscura.

Leibniz usaba la denominación de claras para las ideas que aquí hemos llamado distintas y distintas para lo que nosotros llamamos claras.

3. La división.

Dividir es distribuir un todo en sus partes. Como los todos pueden ser de diversos tipos, así también la división será de distintas clases, según el todo dividido.

El *Todo* puede ser...
- Potencial o Lógico (Ver Lección 4, núm. 3)
  - Unívoco
  - Analógico (de proporcionalidad)
- Actual o real (sus partes son)
  - Esenciales
    - Físicas
    - Metafísicas
  - No esenciales
    - Entitativas (Esencia y Existencia). (Ver Lec. 4, núm. 6).
    - No entitativas
      - Integrales
      - Potestativas

Las reglas de la división prescriben que esta sea: 1.° *Adecuada.* Ninguna parte debe ser omitida. 2.° *Irreductible.* Ninguna parte puede comprender a otras partes "hermanas", es decir, del mismo nivel. No pueden tomarse como partes hermanas, al dividir el todo "europeos", a los españoles, franceses y aragoneses, porque la parte "españoles" comprende en sí a la parte "aragoneses" que es de otro nivel. 3.° Debe ser hecha desde un mismo punto de vista para todos los miembros. 4.° *Ordenada.* Debe ir de las partes más generales a las subpartes inmediatas.

El mejor procedimiento para lograr una división exhaustiva (adecuada) es la *dicotomía*, que consiste en dividir cada idea en dos ideas mediante la afirmación y negación de una misma diferencia. En virtud del principio del tercio excluído, podemos tener la seguridad de que no omitimos ninguna parte.

4. La demostración.

Hay proposiciones cuya verdad resplandece por sí misma: son las proposiciones inmediatamente evidentes o *axiomas*. Pero hay otras proposiciones cuya verdad debe ser *derivada* o inferida de otras proposiciones. Esta derivación se llama *demostración*.

> **Por la demostración llegamos al conocimiento de la verdad de las proposiciones a partir de otras verdades conocidas e indemostrables (por ser evidentes).**

Por consiguiente, la demostración requiere:

1.° Unos principios ciertos y verdaderos.

2.° Una ilación correcta.

Por tanto no basta que la ilación sea correcta; no basta que se cumplan las leyes lógicas. Es preciso, para que haya demostración, que los principios sean verdaderos. Si partimos de principios erróneos o inseguros, aunque las ilaciones fuesen correctas, nuestro conocimiento no sería demostrativo: sería sólo "correcto", es decir dotado meramente de "verdad formal o lógica", pero no de verdad material.

Los sistemas científicos —las ciencias particulares— tienden a organizarse, a ser posible, según el esquema deductivo. Por tanto entre todas sus proposiciones hay que buscar las más primitivas o axiomáticas, que serán las más evidentes y simples y las más fecundas. Otro tanto hay que decir de las definiciones.

Se llama *Axiomática* a la investigación del conjunto de principios de una ciencia. Dicho conjunto no es siempre único. La Aritmética, por ejemplo, ha sido expuesta a partir de diversos grupos de axiomas. Pero son preferibles aquellos grupos (o sistemas de axiomas) que tengan el menor número de principios.

En las axiomatizaciones actuales suele negarse la distinción entre axioma (proposición evidente por sí misma) y postulado (proposición no evidente por sí misma, pero que se admite sin demostración).

Los conjuntos o sistemas de axiomas o postulados deben cumplir estas tres condiciones: 1.° Compatibilidad; 2.° Independencia y 3.° Saturación. Un sistema de axiomas se llama *compatible* cuando se prueba que no pueden obtenerse, a partir de él, conclusiones contradictorias entre sí, es decir, proposiciones de la forma p, $\bar{p}$. Un sistema de axiomas se llama *independiente* cuando se demuestra la imposibilidad de inferir alguno de ellos de los restantes (en caso contrario, el pretendido axioma sería, en rigor, un teorema o conclusión). Un sistema de axiomas está *saturado*, es decir, íntegro o completo, cuando no es posible agregarle un axioma nuevo sin destruir la compatibilidad del sistema. (En efecto: si no es posible añadir otra proposición, como axioma, sin perjuicio de la compatibilidad, esto se debe a que la proposición en cuestión o es derivable de los axiomas —es un teorema— o es contradictoria con ellos). Cuando podemos añadir a un sistema de axiomas otro nuevo sin que se rompa la compatibilidad, se dice que el sistema es *bifurcable*. Así, la Geometría es bifurcable en el postulado de EUCLIDES. Unos sistemas pueden tomarlo como axioma (Geometrías euclídeas); otras pueden tomar como axioma a su negación (Geometrías no euclidianas). (Véase Lección 8, núm. 6).

5. **Clases de demostración.**

La demostración puede dividirse en las siguientes clases:

1.° Demostración *propter quid* y *quia*.—Se llama demostración *propter quid* aquella que logra exhibir la razón inmediata del enlace interno entre sujeto y predicado. Cuando esto no se consigue, la demostración se llama *quia*.

La primera averigua el verdadero por qué del enlace; la segunda sólo el qué. Esta demostración tiene lugar tanto cuando se toma como término medio una razón o causa remota, no próxima (por ejemplo: si demostramos que el hombre es moral porque Dios lo quiere así) como cuando se toma como medio un efecto (por ejemplo: las demostraciones inductivas).

2.° Demostración *a priori* y *a posteriori*.—La demostración *a priori* es la que procede de causa a efecto. El término medio que enlaza los extremos es la causa o razón del enlace. Por ejemplo si demuestro que hay eclipse de sol porque se ha interpuesto la luna entre el sol y la tierra, tengo un conocimiento *a priori;* si demuestro que hay eclipse de sol porque se ha oscurecido la luz en medio del día, tengo un conocimiento *a posteriori*, es decir, por los efectos.

La demostración *a posteriori* es la que procede del efecto a la causa. La causa puede ser próxima o remota: por ello la demostración *a priori* puede ser tanto *Propter quid* como *quia*.

Cuando la demostración *a priori* exhibe *razones* y no *causas*, suele llamarse demostración *a simultáneo*. Por ejemplo: no puede decirse que en Dios la infinitud sea causalmente anterior a su inmovilidad, pues ambas son simultáneas en la esencia divina. (Véase la Lección 20); por eso la demostración de la inmovilidad divina fundada en la infinitud no será *a priori* sino *a simultáneo*.

3.° Demostración analítica y sintética. *Análisis* significa descomposición; supone ir del todo a las partes, como hace el químico, por ejemplo. *Síntesis* significa lo contrario: composición, construcción.

La *demostración analítica* o *regresiva* procede de lo compuesto a lo simple de la siguiente manera: da por supuesta la proposición que se quiere demostrar y a partir de ella remonta hasta los axiomas. Esta demostración, para ser perfecta, debe completarse con el proceso inverso de los axiomas hasta las conclusiones. La *demos-*

tración sintética o *progresiva* procede de los axiomas y va sacando consecuencias de ellos: de lo más simple llega por combinación a lo más complejo.

Las palabras *analítico* y *sintético* tienen también otro sentido dado por el filósofo alemán MANUEL KANT (1724-1804). Llama juicios analíticos aquellos en los cuales el predicado se deriva del sujeto: entre las notas del sujeto se encuentra el predicado. Así, en la idea de triángulo encuentro la idea de ángulo. El juicio "el triángulo tiene ángulos" será analítico. En cambio, *sintético* es el juicio cuyo predicado no se encuentra contenido en el sujeto. Si digo "el caballo es árabe" enuncio un juicio sintético porque en la idea del caballo no está contenida la idea de árabe.

6. Los métodos de investigación.

Hay que distinguir el orden de la demostración, que hemos estudiado y el orden de la investigación (o invención). Muchas veces, en efecto, al investigar descubrimos ciertas verdades apoyadas en métodos que, sin embargo, no son demostrativos, por ejemplo: cuando demostramos el teorema de PITÁGORAS recortando cartones. Muchas verdades las descubrimos por inducción, pero no por ello quedan definitivamente demostradas. De la siguiente serie de números primos:

41, 43, 47, 53, 61, 71, 83, 97, 113, 131, 151, ...

puede llegarse por inducción a la idea general de que todos son casos de la expresión ($x^2 + x + 41$), para $x = 0, 1, 2, 3\ldots$ De aquí se creyó durante algún tiempo que esta fórmula ($x^2 + x + 41$), conducía siempre a números primos; y en efecto en muchísimos casos esto ocurre así. A pesar de todo esta conclusión es falsa. Basta ensayar con $x = 40$. La conclusión no quedaba, pues, demostrada.

Sin embargo en el razonamiento inductivo, que es el principal método para descubrir verdades nuevas (es decir para la invención) disponemos de distintos métodos que pueden orientarnos y encauzarnos. He aquí los más importantes.

Observamos el fenómeno o propiedad F en varios casos o experiencias (a, b, c, d...), las cuales poseen diversas notas (M, N, P, Q...) ¿Cuál de ellas podemos considerar como definición de la clase (a, b, c, d...)? Evidentemente, aquella nota que aparezca en

todos los casos cuando las demás notas no aparecen. He aquí el esquema:

I. *Método de la semejanza (Tablas de presencia).*

Caso o experiencia	(a)	M	A	P	R	S	→	F
" "	(b)	M	B	N	Q	T	→	F
" "	(c)	M	C	S	H	L	→	F
" "	(d)	M	J	Z	E	G	→	F

De la comparación de estas experiencias o casos inducimos que M es la esencia de la clase (a, b, c, d...), en cuanto que posee F; por tanto, M es la razón o causa de F.

Ejemplo: Si el bromuro de plata se descompone por la luz solar, por la luz eléctrica, por el resplandor de una fogata, etc., como todos estos objetos tienen de común el ser luminosos, inducimos que la *luz* es la causa de la descomposición del bromuro de plata.

II. *Método de las diferencias.*—Consiste en eliminar notas o añadirlas a los objetos que poseen la propiedad investigada. Si al retirar una nota, la propiedad desaparece o al añadirla la propiedad aparece (o a la inversa), diremos que aquella es la *razón* o *causa* del fenómeno.

El método de las diferencias es de los más característicos en la experimentación.

Experimentar es provocar un fenómeno en las circunstancias que nos interesan, y que dominamos al menos parcialmente.

Ejemplo: Un pájaro, dentro de una campana, muere asfixiado. Deseamos saber la razón de la asfixia. Retiramos el óxido de carbono —acaso después de muchos ensayos fallidos—, y el pájaro no muere; introducimos el óxido de carbono, y muere. Luego ésta es la causa.

III. *Método de las variaciones concomitantes.*—A veces no es posible aplicar el método de diferencias, porque no existe posibilidad de eliminar o poner el antecedente —hipótesis—. Por ejemplo: es

imposible eliminar la acción de la gravedad al estudiar los fenómenos de aceleración, de presión atmosférica .. En estos casos sólo queda el recurso de observar si a una variación (aumento o disminución) de cierta nota corresponde una variación del fenómeno, que, en cambio, no varía con los cambios de los otros antecedentes.

Este método permite obtener leyes métricas o cuantitativas precisas.

Ejemplo: La elevación de la columna barométrica varía proporcionalmente a la presión atmosférica.

IV. *Métodos de los residuos.*—Consiste en eliminar un conjunto de notas que sabemos están ligadas entre sí y producen ciertos fenómenos conocidos, los cuales aparecen unidos a ciertos fenómenos desconocidos. Por tanto, "restaremos" los fenómenos conocidos y sus causas; el residuo que nos queda no derivará de aquellas causas conocidas, sino de otras.

Ejemplo: En la marcha de Urano influye la acción de otros planetas; sabíamos, pues, que la atracción de estos planetas era razón de ciertos fenómenos de la marcha de Urano. Pero Leverrier comprueba en la marcha de Urano ciertas irregularidades (fenómenos nuevos); por tanto, *resta* la acción de los otros planetas, y supone otro nuevo planeta, indicando sus características. Pronto GALL logró ver ese planeta, al que hoy llamamos Neptuno.

Ejemplo de demostración inductiva con la aplicación conjunta de estos métodos.

El sabio francés POUCHET había pretendido demostrar la *generación espontánea*. Según esta teoría, de sustancias que nos consta carecen de vida (v. gr.: porque las hemos hervido) pueden brotar seres vivos (larvas de insectos, hongos, etc., etc.). Esta teoría fue destruída por PASTEUR (1822-1895) mediante sus famosos experimentos, que pueden describirse como una combinación de los cuatro métodos expuestos.

PASTEUR concibió la *hipótesis* de que los seres vivientes brotaban no de esa sustancia esterilizada, sino de gérmenes contenidos en el aire, que "contaminaban" a la sustancia-problema. Para probar esta *hipótesis:*

1.° Colocó los recipientes con sus caldos esterilizados al aire libre. Todos fermentaban (método de presencia o concordancia: el

aire es característica que afecta a todos los líquidos diferentes entre sí).

2.° Dispuso recipientes herméticamente cerrados respecto del aire. No fermentaban (método de las diferencias).

3.° Los líquidos fermentaban con distinta intensidad, según el tiempo de exposición, condiciones del aire, etc. (método de las variaciones).

4.° De todas las circunstancias concurrentes a la fermentación restamos aquellas que sabemos no son: ni el líquido mismo, ni el recipiente, ni la influencia de los astros, etc.). Luego nos queda solamente el aire como causa (método de los residuos).

La *hipótesis* de PASTEUR quedó probada: los seres vivos no brotaban espontáneamente de esas sustancias sino gracias al influjo del aire. Será preciso seguir investigando qué "parte" del aire es la que dé lugar a estos vivientes; como todo el mundo sabe hoy, esta "parte" son los gérmenes microbianos que flotan en la atmósfera. El principio "todo ser viviente procede de otro viviente" se tiene por demostrado, en contra de la teoría de la *generación equívoca*, según la cual los vivientes no proceden sólo de seres homogéneos a ellos, sino heterogéneos o equívocos. ARISTÓTELES, por ejemplo, creía que del limo de las charcas podrían formarse los peces.

FILOSOFIA NATURAL

LECCIÓN VIII

EL ESPACIO

1. El espacio y los cuerpos ante la percepción y ante la ciencia.

El adulto civilizado normal percibe el Mundo como una pluralidad o multitud de cuerpos —edificios, árboles, montañas, astros— que están colocados en el Espacio, interpretado como un receptáculo vacío e ilimitado. Es cierto que a la percepción ordinaria —a "la vista"— el Mundo es, primordialmente el conjunto de cuerpos y las relaciones entre ellos, siendo el espacio vacío más bien el "fondo" en el cual se encuentran situados los cuerpos.

Pero el razonamiento científico nos impone bien pronto corregir esta imagen del Mundo, esta representación de las relaciones entre los cuerpos en el espacio. Pues sabemos hoy que la Tierra en que nos apoyamos, y cuyos límites no percibimos, (no vemos nunca por los ojos), no es nada ilimitado, sino una esfera de unos 12.500 kilómetros de diámetro. Longitud considerable en relación con las medidas domésticas, pero insignificante cuando se la compara con las longitudes astronómicas (la distancia de la Tierra al Sol, es de 150 millones de kilómetros, por término medio).

Los cálculos cosmológicos nos imponen conclusiones asombrosas. Resulta de ellos que todo el sistema solar, y aun las estrellas y nebulosas, cuando se tiene en cuenta la inmensa distancia que media entre los núcleos de materia, equivalen a un polvillo insignificante esparcido en un espacio casi vacío. Según cálculos del holandés KAPTEYN, en un cubo de diez *parsec* de arista (un parsec = 3'08 x 10^{18} cm.) se encontrarían sólo 45 estrellas: es decir, ***unos tres gramos de materia por cada cuatrillón de centímetros cúbicos***. Y este cálculo vale para el interior de la Vía Láctea. En su exterior,

la densidad es mucho menor. Añádase a esto la teoría de la *expansión del Universo*, según la cual las nebulosas se alejan vertiginosamente entre sí, duplicando sus distancias mútuas en 1.300 millones de años (según EDDINGTON), con lo cual, la densidad de la materia disminuye, en el conjunto del espacio.

2. El espacio y los cuerpos ante el análisis filosófico.

Los cuerpos se nos aparecen siempre en el espacio, y más concretamente, ocupando un *lugar* (que es una parte, una porción del espacio). El lugar de un cuerpo es, propiamente, la primera superficie inmóvil que lo envuelve. Cuando un cuerpo se localiza (o ubica) es porque está en un lugar determinado, ocupándolo y adquiriendo con ello un accidente que se llama "ubi" (el "donde". Véase la lección 4, núm. 6.).

Entre los cuerpos y los lugares median relaciones rigurosas.

1.ª Decimos que dos o más cuerpos no pueden estar simultáneamente en un mismo lugar. A esta propiedad de los cuerpos, consistente en rechazar de su *lugar* a los demás cuerpos, se le llama "impenetrabilidad". Sin embargo, la Física moderna admite la realidad simultánea, en un mismo lugar, de entidades físicas diferentes. Así es como pueden coincidir en un mismo lugar campos de fuerzas diferentes; así, pueden enviarse distintos mensajes a la vez por un mismo hilo telefónico. Estas entidades de la Física moderna, aunque materiales, ya no tienen estructura corpórea.

2.ª Decimos que, inversamente, un cuerpo no puede estar simultáneamente en dos o más lugares a la vez. A esta propiedad de los cuerpos se le llama "unilocación". (Sin embargo, la Física nuclear admite entidades que, de algún modo, probabilísticamente, ocupan varios lugares a la vez. La bilocación y aun la multilocación de los cuerpos fué atribuída fantásticamente al célebre Cagliostro, adivino, intrigante e hipnotizador del s. XVIII, de quien se cuenta que salió por todas las puertas de Basilea a la vez en su coche de cuatro caballos blancos).

Pero no solo los cuerpos implican al Espacio, al estar en un *lugar*. También el Espacio implica a los cuerpos, pues un *espacio vacío*, es decir, un espacio sin cuerpos —al que nos aproximamos físicamente al extraer las partículas y gases de un recinto acotado—

es un concepto difícilmente representable y puramente negativo. Pues ¿qué puede *ser* un ser que no contiene *nada*? Los atomistas griegos, LEUCIPO y DEMOCRTITO (nació hacia el -470) enseñaron que el vacío era indispensable si queríamos entender la posibilidad del movimiento. Pensaban ellos que si todo el espacio estuviese lleno, no podría haber desplazamiento de los átomos, pues cada partícula se encontraría ya cerrado el camino, por la impenetrabilidad. Sin embargo, es evidente que el vacío puro, es decir, el espacio puro, no existe pues este vacío está siempre en un *lugar*, rodeado de cuerpos, y atravesado, por tanto, por las fuerzas gravitatorias y electromagnéticas que enlazan a los cuerpos circundantes entre sí.

> El espacio implica a los cuerpos y estos implican al espacio. Luego no es legítimo disociarlos como si fuesen realidades que pueden existir independientemente —primero, el espacio; y después, en él, los cuerpos. Constituyen una misma realidad, si bien mentalmente establecemos una disociación, cuya utilidad para organizar nuestras experiencias es muy grande.

3. Espacio real y espacio imaginario.

El espacio real es la misma *extensión* corpórea, constituída por una pluralidad de partes (partes *extra-partes*) cuya propiedad más señalada es la divisibilidad. Naturalmente, este espacio real, como totalidad de los cuerpos efectivos, y de sus conexiones, es algo heterogéneo, por así decir, rugoso, no uniforme.

Sobre este espacio real —que comprende tanto las zonas "llenas", de cuerpos, como las zonas "vacías", (o a lo sumo llenas, pero de ondas u otras realidades físicas incorpóreas, aunque materiales, es decir, no espirituales)— actúa la abstracción humana, en el sentido de borrar las diferencias (de colores, de temperaturas, de estructura química...), nivelando todo, homogeneizándolo, hasta el extremo de uniformar —de considerar homogéneos— los lugares llenos y los vacíos.

Esta actividad abstracta nos conduce al "espacio imaginario" o espacio *matemático* (aunque la Geometría moderna conoce también otros tipos de espacialidad), *tridimensional, euclidiano* (porque en él se cumplen precisamente las relaciones de la Geometría de Euclides. Véase lección 7, núm, 4), *continuo,* (es decir que sus

partes no son *discretas*, o separadas unas de otras) *indefinidante divisible* en sus partes e *indefinido* en sus límites.

Este resultado de nuestra actividad abstractiva, se llama espacio imaginario, más bien que *concepto*, por la razón de que este Espacio no se puede aplicar distributivamente a las diversas partes que contiene, sino que éstas son más bien partes integrantes (véase la lección 4, núm. 2). Es un *concepto* que tiene mucho de *imagen* (ver lec. 12).

4. El espacio absoluto.

Es característico del pensamiento europeo, a partir del Renacimiento, el haber tendido a concebir al espacio imaginario como si fuese una realidad, un ente real, anterior a los cuerpos.

Este espacio indefinido, uniforme, concebido como algo real, es el *Espacio absoluto*. Por relación al Espacio absoluto, los cuerpos ocupan lugares bien determinados cosmológicamente (aunque, métricamente, en la práctica de nuestras medidas, nunca lográsemos situar a un cuerpo "en el espacio absoluto", sino por relación a otros cuerpos concretos, que sirven de puntos de referencias). Por relación al Espacio absoluto, atribuimos a los cuerpos dimensiones absolutas: un cuerpo de doble longitud que otro es el que se *extiende* en un lugar del Espacio absoluto doblemente largo que el lugar ocupado por el primero

Hemos dicho que la teoría del espacio absoluto aparece en el Renacimiento, y dura hasta nuestro siglo, en el que ha recibidc duros golpes por parte de la teoría de la relatividad. (Ver más adelante, el punto 6).

En efecto: en la concepción helénica y medieval, el Mundo aparecía como un conjunto de lugares casi domésticos: ARISTÓTELES (384-322), como SANTO TOMÁS (1225-1274) se imaginan a la Tierra en el centro del Mundo; los planetas, girando en torno a ella, como el sol mismo; y más arriba, las estrellas fijas.

Pero, en el Renacimiento, esta concepción —que es la de PTOLOMEO— es atacada, principalmente por COPÉRNICO (1473-1543) y luego por GALILEO (1564-1642). Filosóficamente, es GIORDANO BRUNO (1548-1600) el primer filósofo que saca las consecuencias de la nueva concepción, sosteniendo que el espacio no es un

recinto más o menos doméstico, sino un ámbito infinito. La Tierra es una particulilla perdida en este inmenso espacio; ponerla en el centro del mundo es sólo un resultado de la vanidad humana de tomar al hombre como canon y modelo de todo lo demás (antropomorfismo). G. BRUNO fue quemado vivo, por no haber querido renunciar a sus ideas, en Venecia. Fue ISAAC NEWTON (1642-1727) quien más contribuyó a fortificar la teoría del espacio absoluto, tomándola como base de su construcción mecánica del Mundo. NEWTON, además, profundizó en la naturaleza de este espacio infinito, y llegó a considerarlo como algo divino; no Dios, ciertamente (pues NEWTON era cristiano), pero sí el "sensorio de Dios".

5. El espacio, como forma "a priori" de la sensibilidad, según KANT.

MANUEL KANT (1724-1804), el más célebre filósofo alemán, reformó profundamente las ideas ontológicas, fundando el "idealismo trascendental". Sostiene esta doctrina que las cosas del Mundo no poseen su ser —es decir, su existencia, configurada según las formas o esencias que nos presentan— independientemente del sujeto que las conoce (de suerte que el conocimiento fuese algo así como una reproducción en nuestra alma de las formas exteriores, al modo como el espejo reproduce las imágenes de los objetos), sino que este ser, y estas configuraciones de las cosas, son forjadas por el mismo acto del conocimiento. KANT llamó a esta innovación el "giro copernicano" de la Filosofía, pues así como COPÉRNICO revolucionó la Astronomía, así el idealismo la Filosofía.

> El idealismo sostiene que las ideas son los fundamentos de las cosas, en vez de ser las cosas (*res*) los fundamentos de las ideas (realismo)). Las categorías (ver lec. 4, núm. 6) o tipos de esencia, derivan, según KANT, del sujeto, no del objeto.

KANT llegó al idealismo precisamente a causa de sus meditaciones sobre el espacio: comenzó por un idealismo del espacio, que luego extendió al tiempo, a la sustancia, a la cantidad y a todas las categorías (ver lección 4, núm. 6, el concepto de categoría de ARISTÓTELES). Por eso, para KANT las categorías se deducen de los

modos de *juzgar,* dado que el juzgar es el acto más pleno del conocer humano (que es, a su vez, de acuerdo con el idealismo, el fundamento del ser).

Kant se había formado en la física de Newton, según el cual el espacio es absoluto (véase el núm. anterior).

Pero supuesto que este espacio absoluto sea real, nos encontramos con contradicciones (*antinomias*) insolubles —dice Kant. Por ejemplo, habría que decir que la extensión puede ser dividida indefinidamente, hasta llegar a partes inextensas (con lo cual tendríamos al espacio, a la extensión, compuesta de puntos inextensos) y a la vez, que era preciso llegar a partes indivisibles (siendo extensas, en contra de la esencia de la extensión). Habría que decir también que el espacio es ilimitado (pues nunca llegamos a un límite, por ejemplo, si nos suponemos viajando en línea recta), lo que no puede admitirse y que es limitado (lo que es también absurdo), pues si llegásemos al límite del espacio, lo que le rodeaba sería también espacial).



Kant (1724-1804)
(Retrato de Döbler)

Kant piensa que todas estas contradicciones derivan de que tomamos al espacio como si fuera un receptáculo real, anterior al acto de conocer. Pero estas contradicciones demuestran que el espacio no es real: si el espacio es finito e infinito; si es divisible e indivisible indefinidamente, es que *no es* algo independiente del conocer. El espacio deriva del acto mismo de conocer.

El espacio —dice KANT— no lo sacamos de "las cosas", como algo previo a los sentidos. Antes al contrario, si podemos representarnos estas cosas es porque *somos nosotros los que aportamos el espacio* como una *forma a priori* —es decir, como un receptáculo anterior a la experiencia.

KANT encuentra argumentos en favor de su tesis. Dice, por ejemplo, que no podemos pensar que no exista el espacio —y en cambio podemos pensar que no existen los cuerpos—. Esto prueba, según él, que el espacio está vinculado al acto de conocer.

Estas doctrinas no deben interpretarse en el sentido de que el espacio fuese algo así como un sueño del sujeto, como una pura invención caprichosa del hombre. Antes al contrario, el espacio sería la forma misma según la cual el hombre recibe a lo que no es él, configurándolo como Mundo. De suerte que no puede recibirlo de otro modo. Por este motivo —dice KANT— no debemos temer que alguna vez fallen las leyes geométricas: podrá, eso sí, haber otros mundos en que estas leyes no se cumplan; pero estos mundos son para nosotros incognoscibles. Nosotros solo conocemos el mundo tal como se nos aparece (o sea, como *fenómeno* = lo que se aparece), pero no tal como él es en sí, (como *noumeno*).

6. Nueva noción de espacio en la teoría de la relatividad.

KANT, pese al giro copernicano, sigue tratando al espacio —el espacio euclidiano— como un absoluto en el que se dan los cuerpos; solo que este absoluto, en vez de ser un ente real (como pensaba NEWTON), es una forma *a priori*. El sujeto cognoscente interviene decisivamente en la configuración del espacio: pero lo configurado es una entidad absoluta, uniforme, que fundamenta una Geometría y una Física basadas en la necesidad de las relaciones de distancia y longitudes.

Ahora bien: la teoría kantiana del espacio absoluto atravesó una grave crisis al entrar en contacto con las ciencias particulares recientes. No es que todas las ideas de KANT se hubiesen perdido. KANT había concebido al espacio como una forma *a priori* absoluta. Podríamos expresar esquemáticamente el resultado de la crisis

de este modo: se aceptará el carácter de *a priori* y se rechazará el carácter de absoluto.

El espacio tiene mucho de *a priori*, pues en su configuración interviene el sujeto. Pero el espacio euclidiano no tiene nada de absoluto:

a) En el siglo pasado se descubrieron Geometrías no euclidianas, igualmente científicas que la Geometría euclidiana de la que KANT había partido para sus especulaciones sobre el espacio.

b) El espacio, tal como aparece a la percepción psicológica no tiene nada de homogéneo ni absoluto. Desde STUMPF (1848-1936) abundan los análisis psicológicos de las distintas formas de percibir el espacio: espacio táctil, visual, auditivo, etc.

A ALBERTO EINSTEIN (murió en 1955), que siguió en esto las huellas de su maestro ERNESTO MACH (1838-1916) se debe la formulación de la doctrina más revolucionaria de la Física: la Teoría de la Relatividad, que es acaso el acontecimiento científico más importante del siglo XX. Aunque es una teoría científica tiene una innegable significación filosófica.

La Teoría de la Relatividad considera que el espacio (en particular, las longitudes y distancias) no es nada absoluto, que cada cuerpo —y cada espacio vacío— tenga independientemente de los demás y del sujeto observador (v. gr., del físico que hace las medidas).

La longitud de un cuerpo no es una propiedad absoluta de este cuerpo. No puede decirse, por ejemplo, que un cuerpo mida tres metros, absolutamente (es decir: en sí mismo, absoluta o disuelta toda relación a los demás cuerpos) sino que esta longitud es relativa a la velocidad y al sujeto que hace las medidas. Según la teoría de la relatividad no cabe decir: "esta longitud, en sí misma, *es* de tres metros", como tampoco cabe decir: "este hombre es tío". El hombre es tío por relación al sobrino, y la longitud tiene esas dimensiones por relación a la velocidad. (Otro tanto hay que decir, según EINSTEIN, del tiempo).

El fundamento científico de la Teoría de la relatividad es un *hecho*: la constancia de la velocidad de la luz. Se entiende por constancia, no que la velocidad sea siempre la misma, independien-

te del medio en que se propaga, lo cual es falso, pues en el agua se propaga más lentamente que en el aire. Sino que la constancia se dice respecto al observador instalado en un cuerpo que se mueve.

El hecho, asombroso por cierto, es el siguiente: Supongamos que de un cometa, que diste 900.000 kilómetros de la Tierra, sale un rayo luminoso que viaja a 300.000 kilómetros, por segundo: en tres segundos, este rayo habría llegado a la Tierra. Si salió a las 12, a las 12 y 3 segundos estará en la Tierra. Supongamos ahora que la Tierra, a su vez, viaja a 100.000 kilómetros por segundo, alejándose del cometa indicado, de suerte que a las 12 y tres segundos estará a 1.000.000 de kilómetros del cometa. Por consiguiente, el rayo de luz, que salió a las 12 del cometa, llegará a la Tierra, al parecer, a las 12 y 3 segundos, más 1/3 de segundo (pues los 100.000 kilómetros los recorrería nuestro rayo en un tercio de segundo). Sin embargo, el reloj marca, en el momento de incidir la luz sobre la Tierra, las 12 y 3 segundos. A pesar de que la Tierra se ha movido, el rayo de luz ha invertido solamente tres segundos en llegar a la Tierra. Otro ejemplo: sea la vía de un tren, que va deslizándose por aquella a razón de 1 kilómetro por segundo. Supondremos que la luz viaja ahora también a 1 km. por segundo, para sensibilizar mejor el ejemplo.



Gráfico para ilustrar la "constancia de la velocidad de la luz

De A parte un rayo de luz a las 12; a las 12 y 3 segundos se encontrará a 3 kilómetros de A, en B. En B, al llegar el rayo, el reloj marcará las 12 y 3 segundos. Pero el tren, cuando llega el rayo a B (a los 3 segundos) está ya en C, o sea, a 6 kilómetros de A.

Parece, pues, que el rayo, llegará al tren a las 12 y 6 segundos; y, efectivamente, en el reloj de C, de la estación, marcará las 12 y 6 segundos; pero en el reloj del tren, el reloj marcará las 12 y 3 segundos. La luz no tardará más tiempo en llegar: los segundos son constantes.

La constancia de la velocidad de la luz fue establecida en el famoso experimento de MORLEY-MICHELSON. Pretendieron estos físicos medir cuánto tiempo más tardaba en llegar la luz del sol cuando la Tierra se aleja de él, y cuando se acerca; y encontraron que tarda lo mismo: el experimento resultó negativo.

¿Cómo explicar este hecho? LORENTZ recurrió a una hipótesis aventurada: que los cuerpos, al moverse (en el éter) se contraen o achatan en la dirección del movimiento. De este modo, cuando la Tierra marcha hacia el Sol se contrae todo lo preciso para explicar por qué el rayo de luz tarda en llegar el mismo tiempo que cuando la Tierra se suponía fija. Lo que se buscaba era asegurar la manera de que la distancia (concebida, desde luego, como magnitud *absoluta*) recorrida fuese la misma, ya que el tiempo es el mismo y la velocidad es también la misma.

EINSTEIN dio otra explicación mucho más sencilla y universal —la contracción de LORENTZ era, desde luego, una hipótesis totalmente fantástica. Si, *de hecho*, en nuestro ejemplo del tren, el reloj marca las 12 y 3 segundos en el vagón, aunque en la estación marque las 12 y 6 segundos, lo único que debe concluirse —dice EINSTEIN— es que se trata de dos medidas ciertas, y *que ninguna de ellas es privilegiada*. Son dos medidas distintas, una en movimiento relativo (al sistema en reposo de la vía) y otra en un sistema en reposo (la Estación, respecto del foco luminoso). Si comparamos ambas medidas habrá que establecer: que los segundos del reloj del tren son más lentos que los segundos del reloj de la estación (pues en lugar de llegar las agujas a las 12 y 6, solamente han llegado a las 12 y 3); o también la longitud recorrida por el tren es más corta.

En una palabra: tiempo y longitudes dependen de la velocidad, no son magnitudes absolutas. A mayor velocidad, el tiempo corre más lento y la distancia se acorta. Por eso se dice que si de la Tierra salen una persona en un cohete que viaja a una velocidad suficientemente próxima a la de la luz (que es la máxima velocidad en la Física actual) su reloj marcaría un intervalo de una hora cuando

en los relojes de la Tierra había transcurrido acaso un día; de suerte que si volviese al cabo de un año, encontraría envejecidos a sus antiguos amigos. Sin embargo, estas consecuencias son extrapolaciones peligrosas, aunque muy sugestivas, de las que hay que guardarse.

El espacio no es pues, según la teoría de la relatividad, algo distinto de los cuerpos: es el conjunto mismo de los cuerpos, en tanto se relacionan y se mueven relativamente. Por tanto, el espacio es finito. Pero es ilimitado: es decir, que nunca llegaremos a un límite. Por ello el espacio es curvo: un corpúsculo que viajase en línea "recta" volvería al punto de partida. Teóricamente, podríamos ver, por la otra cara, la pared que tenemos enfrente, volviéndonos de espaldas a ella.

LECCIÓN IX

EL TIEMPO

1. El tiempo y el Movimiento en la Filosofía clásica.

La Filosofía clásica —entendiendo por tal la tradición aristotélico-escolástica— concibió el *tiempo* en función del *movimiento local* (o de traslación de los cuerpos en el espacio), análogamente a como el *espacio* era concebido en función de los *cuerpos* (ver Lección anterior). Del mismo modo que no era admisible un espacio vacío es decir, sin cuerpo alguno, así tampoco es concebible un tiempo vacío, es decir, sin movimiento. Siempre que hay algo que se mueve, decimos que transcurre tiempo; siempre que el tiempo fluye, hay un movimiento.

Se presenta una dificultad con los cuerpos en reposo. También decimos que "pasa el tiempo" para un cuerpo, aunque éste se halle en reposo (por ejemplo, una casa, una montaña). Pero este reposo o quietud, si es cierta la concepción clásica, tendría relación con el tiempo en la medida en que la tenga con el movimiento. Y la tiene:

a) En tanto que un cuerpo en reposo no es la *negación* del movimiento, sino sólo la *privación* de él. Por consiguiente, el cuerpo en reposo, aunque no tiene de hecho movimiento, está ordenado a tenerlo. (*Privación* es la carencia de propiedad debida. *Negación* es carencia de propiedad no debida. Un ciego tiene privación de la vista; pero una piedra tiene negación de ella).

b) También tiene el cuerpo en reposo relación con el movimiento, en tanto que otros cuerpos se mueven a su alrededor y, por consiguiente, podemos considerarlo en movimiento relativo (Tanto dá suponer que es la estación la que comienza a moverse, permaneciendo el tren en reposo, como suponer —como se hace de ordi-

nario— que es el tren lo que se mueve, permaneciendo en reposo la estación y todo lo que le rodea).

En la Filosofía clásica el tiempo es un concepto que sólo tiene sentido en función de un proceso físico y corpóreo, a saber: el movimiento local. No hay tiempo sin movimiento, así como no hay movimiento sin tiempo.

2. El tiempo como comparación y coordinación entre los movimientos.

Aun cuando el tiempo implica el movimiento, no se confunde con él: no es lo mismo el tiempo y el movimiento. ARISTÓTELES dá dos razones para distinguirlos (*Física*, IV, 10): 1.ª Cada movimiento está solamente en el cuerpo que se mueve: el tiempo es común a todos los móviles. 2.ª El movimiento puede ser más o menos rápido: el tiempo no, es uniforme.

El tiempo implica el movimiento de cada cuerpo: pero no aisladamente considerado, sino en cuanto que se relaciona con los demás movimientos. En todo movimiento pueden distinguirse partes (a, b, c, d... n); las cuales se dan *sucesivamente* (es decir: la a tiene que desaparecer para que aparezca la b, etc), no simultáneamente. Las partes del movimiento están ordenadas sucesivamente. Se llaman partes *anteriores* a las que, en esta ordenación, están más cerca del principio del movimiento (o término *a quo*) y *posteriores* a las que están más lejos (o sea: más cerca del final, o término *ad quem*).

Supongamos ahora dados varios movimientos (m, m', m'' ...) de distintos cuerpos: un astro, un ferrocarril, una planta que crece. Cada uno de estos movimientos tiene partes (a, b, c...n); (a'b'c' ...n'); (a'', b'', c'',...n''). Puede ocurrir, ciertamente, que las partes de estos movimientos sean *desiguales* entre sí: es decir, que unas veces sean más rápidas, o, en general, aceleradas, o que, siendo uniformes, sea más o menos trecho de movimiento lo que se considera. Aun en este caso, podríamos comparar unas con otras, supuesto que hubiera algunas partes *simultáneas* (por ejemplo: las partes c, d' y b''). Pues aunque las partes de *cada* movimiento no pueden ser simultáneas, sino sucesivas, en cambio las partes de dis-

tintos movimientos pueden ser simultáneas. Podríamos decir, tomando el movimiento (m) como punto de referencia, que las partes ,a', b', c') son *anteriores*; y la (a'') es anterior por respecto a la parte (c) del movimiento (m). Tendríamos así una cierta medida de los movimientos, pero solo según el orden *topológico* de sus partes (es decir: de su colocación relativa), pero sin que quede expresado el *cuanto* de movimiento que hay en (m') y (m'') por respecto a (m).

Para poder expresar este cuanto, hace falta que las partes de (m) sean uniformes u homogéneas. Si disponemos de un movimiento cuyas partes sean iguales (por ejemplo: las agujas en el reloj, o la Tierra en torno al Sol) y que además resulte que este movimiento sea finito (es decir: que tenga límites manejables) podemos utilizarlo como *medida* o metro de los demás movimientos (del mismo modo que como medida del espacio utilizamos el "metro" dividido en partes iguales, y en número finito).

Estas partes iguales de nuestro *movimiento-metro,* deben además ser tomadas en su totalidad, pues solo así podríamos comparar cada *unidad* de nuestro movimiento con los otros movimientos. Pero ocurre que por ser sucesivas las partes del movimiento, las partes que pasan van perdiéndose, esfumándose, y sólo las presentes son poseídas por nosotros (lo que no ocurre con los metros espaciales). Por ello, sólo gracias a que conservamos en la memoria las partes del movimiento pasadas, podemos considerar como *totalidad* o *suma* las partes del movimiento. Solo así podemos darle un *número* al movimiento (y decir, por ejemplo: "este movimiento tiene cinco partes, y aquél seis partes del movimiento unidad", que pueden ser horas, minutos, etc.). Pues bien: cuando aplicamos un movimiento uniforme, dividido en partes iguales (*totalizadas* gracias a una operación mental, que es la que las adiciona o numera) a los demás movimientos, según la simultaneidad de las partes correspondientes, utilizándolo como *medida* de los demás movimientos, decimos que surge el *tiempo*. Cada movimiento, en sus partes, aparece, no sólo ordenado (orden topológico) sino también medido (orden métrico); es decir, sus partes aparecen contadas, numeradas (medidas según horas, minutos...) atendiendo precisamente a su posición topológica según el antes y el después. Con esto se comprende la definición del Tiempo dada por ARISTÓTELES:

> El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después.

El tiempo, según ARISTÓTELES, es pues algo así como la coordinación de todos los movimientos particulares del Mundo corpóreo, en tanto que tienen partes simultáneas. Por ello el tiempo es *exterior* a cada movimiento, pues supone la comparación a otros movimientos. El Tiempo aristotélico supone la coincidencia de los movimientos corpóreos en ser un conjunto de partes que van desapareciendo: o sea, en la *sucesión*. El Tiempo aristotélico supone un mundo que dura, pero que *dura sucesivamente* (hay duraciones no sucesivas, por ejemplo, la de los espíritus; su duración no se mide por años, minutos, etc., sino por *evos*). En un conjunto de cuerpos que duran sucesivamente, cabe establecer relaciones de medida entre sus partes, según el antes y el después: esto dará lugar al *tiempo métrico*. Pero si, por hipótesis, el mundo se aniquilase y surgiese otro nuevo, no podría medirse el intervalo entre ambos y contarlo en horas, minutos, etc. Habría desaparecido la estructura métrica del tiempo, al desaparecer el movimiento de referencia.

3. El tiempo absoluto newtoniano.

NEWTON distingue el tiempo relativo del tiempo absoluto, así como distingue el espacio relativo del absoluto.

El Tiempo relativo, dice, es el que medimos por respecto a una unidad métrica arbitraria (el reloj, el movimiento de Júpiter, etc.). Pero el Tiempo absoluto es el que transcurre uniformemente y en sí mismo, aquello en lo cual todos los movimientos están sumergidos: precisamente aquello que medimos por medio del tiempo relativo.

El Tiempo absoluto, como el espacio absoluto, es una construcción mental.

4. El Tiempo-forma, según KANT.

El "giro copernicano" que KANT (véase Lección 8, núm. 5) dio a la Filosofía, afectó también al concepto de Tiempo.

Como hemos visto, el tiempo aristotélico, aun cuando es concebido en función del movimiento real, supone una intervención importante del espíritu, pues este es el que mantiene las partes transcurridas, las compara y las numera. Pues bien: KANT acentúa esta

participación del alma en la configuración del Tiempo (que ya había preocupado a San Agustín, que concibió al tiempo, antes que como fenómeno físico, como un fenómeno espiritual, como "distensión del alma").

Kant llega a decir que el tiempo es una "forma *a priori*" de la sensibilidad, como lo era el espacio: El tiempo es una forma absoluta (al igual que lo era el tiempo newtoniano), pero no ya real, sino transcendental (es decir, dimanante del sujeto cognoscente en tanto que configurador del Mundo).

El Tiempo, según Kant, es la forma a priori de la sensibilidad interior, así como el espacio es la forma de la sensibilidad exterior.

Y como todo se nos da por medio del sujeto cognosceme, todo se nos da en el Tiempo. El Tiempo es el "esquema transcendental" por medio del cual se aplican los principios del entendimiento a los datos sensibles.

Cuando utilizamos, por ejemplo, la categoría de la *cantidad*, al aplicarla, por medio del tiempo, a los entes, estos se nos aparecen como *número*. No es, pues, que el tiempo sea el número, un número preciso y previo, que aplicamos al movimiento, como pensaba Aristóteles: es el origen mismo del Número, y por tanto, de la Aritmética.

5. La "duración real" según BERGSON.

Enrique Bergson (1859-1941) distingue, a su modo, dos tipos de realidad: la realidad viviente y espiritual, que aparece a la conciencia, y la realidad material y mecánica, tal como se constata en el mundo exterior.

El espacio homogéneo se refiere, según Bergson, al Mundo exterior corpóreo. En cambio el tiempo toma su origen, no del Mundo físico (como piensa Aristóteles) sino del mundo interior, de la consciencia. Hasta el punto de que del mundo exterior, por sí mismo, no podría decirse que *está* en el tiempo.

En efecto: según Bergson, el tiempo tiene como característica la *irreversibilidad,* el no poder nunca volver atrás. El orden tempo-

ral de los acontecimientos no puede cambiarse. Por el contrario en el Mundo corpóreo, los movimientos pueden invertirse. Un litro de agua que se evapora, puede volverse de nuevo a condensar: es decir, todas las moléculas del agua pueden volver de nuevo a recorrer el camino inverso que siguieron al evaporarse. El movimiento corpóreo es *reversible*: por ello, el mundo corpóreo, propiamente no envejece. En cambio, en los seres vivientes no ocurren así las cosas: hay un envejecimiento, es decir, cada fase que pasa no puede volver, es irreversible: el orden de la vida es, por ello, temporal.

Ahora bien: según BERGSON estas partes de la vida no se pierden. Van acumulándose todas en el presente: van interpenetrándose las unas en las otras. Por sí mismas, estas partes no estarían dispersas, pues los momentos de la vida no son partes *cuantitativas,* extensas y exteriores unas a otras (partes *extra partes*), si no *cualitativas,* que pueden compenetrarse las unas en las otras. Esta compenetración, en la cual las cualidades nuevas incorporan a todas las anteriores, "como la bola de nieve", constituye un tipo de existencia que no es espacial, sino inespacial: es *duración,* duración real (*durée réel*).

La duración real, según BERGSÓN, es la estructura misma de la vida y, eminentemente, de la conciencia, en tanto que consiste en una multiplicidad de puras cualidades compenetrándose las unas en las otras, de suerte que todo del pasado no se pierde, sino que gravita sobre el presente, y forma el porvenir.

El concepto de duración real de BERGSON tiene cierta semejanza con el concepto de eternidad de BOECIO (480-524), que pasó a la escolástica: *Tota simul et perfecta possesio* (véase Lección 20, núm. 5).

Ahora bien. Según BERGSON, la vida está inserta en el Mundo, en la materia (como que fluye de ella). Por ello, la *duración real* aparece conectada siempre con el espacio, y, de este modo, las partes de la duración se *espacializan,* se refractan, como la luz blanca en el prisma. Con ello, lo que eran partes compenetradas, aparecen exteriores unas a las otras, como una sucesión, como la sucesión de una melodía que, en sí, contiene a todas las notas compe-

netradas en un solo instante. Se dice que Mozart oía las melodías no desarrolladas en el tiempo, sino de suerte que las últimas notas las percibía compenetradas con las primeras, en una sola unidad de sentido.



Bergson (1859-1941)

Al "caer" la duración en el espacio se fragmenta: por ello la memoria no nos presenta todo el pasado, sino solo aquellas partes que tienen aplicación e interés en el presente, en la vida práctica ante el Mundo.

Según BERGSON, si el Mundo se nos aparece como algo que se mueve es porque la conciencia proyecta las posiciones estáticas sobre la duración de la conciencia. Si podemos ver que un péndulo se mueve, es porque retenemos de algún modo las posiciones pasadas y las incorporamos a nuestra duración. Si no ocurriese así, sólo percibiríamos instantes inmóviles, cada una de las posiciones del péndulo.

El Tiempo es, según BERGSÓN, la duración espacializada, expresada en el espacio, o bien, el espacio interpretado desde la duración.

De este modo, según BERGSON el tiempo se nos revela por el desplazamiento de un móvil en el espacio. Aparece homogeneizado, cuantificado: aparece como *número*: el número procede de la extensión, del espacio. Pero con esto perdemos la esencia del puro fluir temporal, que es puramente interior y cualitativamente distinto en cada conciencia (lo que explicaría que un "mismo tiempo"

espacializado, métrico, sea para unos muy corto, y para otros interminable).

Intentar reducir el tiempo, la *duración,* a los movimientos exteriores es falsificarlo. Sólo gracias a que la conciencia mantiene el pasado, es posible que el movimiento espacial aparezca como tiempo. Para comprender el tiempo, en cuanto duración, hay que saber desprenderse de la *Inteligencia* que, según BERGSÓN, es espacializante, y utilizar la Intuición.

BERGSÓN admite, pues, la conexión entre las ideas de *Tiempo, Movimiento, Duración* y *Número*, es decir, las mismas ideas que manejaba ya ARISTÓTELES. Lo que ocurre es que las combina de un modo distinto de ARISTÓTELES. Para éste, el tiempo surgía del movimiento, y el movimiento de la duración sucesiva, que, por darse en el espacio, resultaba ser numerable. Para BERGSÓN el tiempo surge de la Duración real (conciencia) en tanto que "cae" en el espacio, y por ello puede aparecer como movimiento numerable.

La dificultad de BERGSÓN reside en que el Espacio, el proceso material, es también irreversible (entropia). Además BERGSÓN no nos explica por qué la duración se une al espacio.

LECCION X

EL HILEMORFISMO

1. Los problemas filosóficos sobre la naturaleza del ser material y clasificación de las doctrinas propuestas para resolverlos.

El ser material se nos presenta como una multitud de seres —átomos, ondas, metales, vegetales, nebulosas, etc. etc.— entre los cuales median relaciones complejas de *causalidad* (unos seres son causa de otros. Ver la lección 18), de *contiguidad* etc., cuyo conjunto sistemático y unitario constituye el "Mundo natural", o "Naturaleza".

> Mundo natural o Universo es la multitud de entes corpóreos en tanto que vinculados mutuamente por relaciones diversas, especialmente por las relaciones de causalidad.

Las ciencias naturales positivas (Mecánica, Química, Microfísica, Biología etc.) se proponen estudiar las diversas estructuras corpóreas y sus relaciones.

La Filosofía natural (o Filosofía de la Naturaleza) se propone averiguar cual es la estructura más profunda del Universo. Conocemos diferentes estructuras *empíricas* —un átomo de helio, un cristal inorgánico, un virus, un organismo viviente. Y, supuesto este conocimiento, cabe formular ulteriores preguntas filosóficas: ¿Cuál es la naturaleza ontológica (es decir: del propio ser, no solo de lo que nos aparece) de estas estructuras? ¿Qué conexión hay entre ellas? ¿Podrán reducirse todas ellas a una sola originaria, de la cual derivan, por evolución, todas las demás (evolucionismo

absoluto)? O, por el contrario, ¿no hay tipos estructurales irreductibles (por ejemplo: las estructuras inorgánicas y las vivientes)?

Si en el terreno de cada una de las ciencias positivas hay con frecuencia disparidad de teorías (por ejemplo: los físicos discuten si la luz tiene estructura corpuscular o bien ondulatoria, o ambas cosas a la vez; se discute si el interior de la Tierra contiene níquel o más bien gases, etc.) no es de extrañar que en las cuestiones filosóficas haya también distintas doctrinas, cada una de las cuales pretende ser verdadera (lo cual ni quiere decir que todas lo sean, ni que no lo sea ninguna).

Podemos reducir a dos grandes grupos las doctrinas filosóficas acerca de la Naturaleza del mundo corpóreo:

a) En el primero, incluiremos a todas aquellas que, de algún modo, defienden la reducción de todos los seres corpóreos a un solo tipo de ser, único, del cual los demás seres serían simples manifestaciones. Son las teorías *monistas* (de *monos* = uno).

b) En el segundo grupo, incluiremos a las doctrinas que niegan la posibilidad de derivar el Universo de un único tipo de ser, enseñando que hay dos o más principios del mundo natural. Son las teorías *Dualistas* y *Pluralistas*. Entre estas teorías no-monistas, se encuentra la *teoría hilemórfica*, que defiende que toda sustancia corpórea está compuesta de dos principios: un principio pasivo o *materia* y un principio activo o *forma*.

El dualismo hilemórfico se opone, especialmente, al *Monismo de la materia* (materialismo antiguo, atomismo mecanicista), que enseña que sólo hay materia, y al *Monismo de la Forma*, (Dinamismo, energetismo) que enseña que sólo hay actividad, energía, forma.

Téngase en cuenta que el concepto de "forma" —cuando se le toma como concepto real, no como mera forma abstracta— implica actividad. Aun en las aparentemente pasivas formas geométricas de la Naturaleza, hay una actividad que las mantiene: la superficie plana de un estanque, no es nada pasivo, sino el juego de tensiones moleculares de las partículas del agua; como la superficie esférica de una pompa de jabón expresa la actividad y tensión de todas las moléculas del agua jabonosa.

2. El materialismo mecanicista y el monismo del ser.

El materialismo sostiene

1.° que solamente existe la materia

2.° que la esencia de esta materia es la cantidad corpórea, que es algo pasivo, *inerte*, es decir, que, por sí misma, no se puede poner en movimiento, ni se puede detener una vez que se está moviendo ("principio de la inercia").

La forma más típica del materialismo es el *atomismo*, defendido ya por los antiguos filósofos griegos LEUCIPO y DEMOCRITO (460-370). Según DEMOCRITO todos los cuerpos de la Naturaleza no son sino combinaciones de ciertos corpúsculos simples e indivisibles (átomos). Los átomos son lo único verdaderamente real: las demás cosas son como nubes o agregados de átomos. Por ello, para el atomismo, no hay propiamente cambios profundos en el Universo, sino únicamente cambios locales de colocación de los mismos átomos que permanecen inalterados (inmutables eternamente). Ni por consiguiente hay, para el atomismo materialista, diferencias verdaderamente profundas entre las diversas estructuras del Cosmos: un animal y una roca son, sencillamente, diferentes maneras de colocarse acaso los mismos átomos. Estas maneras, vuelven a disgregarse, por lo cual, la estructura que compusieron es más bien algo efímero e insignificante.

Los epicúreos (EPICURO, LUCRECIO), desarrollan ampliamente el atomismo materialista de DEMOCRITO. LUCRECIO (92-55) en su obra *De rerum natura* aplica minuciosamente la teoría atomista al hombre. El hombre —dice LUCRECIO— tiene no sólo cuerpo, sino también alma (*ánima*) y espíritu (*ánimus*). Pero el alma, como el espíritu, sigue siendo algo material, a saber: un conjunto de átomos, sólo que muy ténues y ligeros, redondos, difundidos por el cuerpo.

El *animus* es otro conjunto de átomos aun más ligeros, que están en el pecho; por ser tan ligeros, no se aprecia al morir la pérdida de peso en el cadáver. El alma y el espíritu son, pues, según LUCRECIO, partes del hombre, como lo son los pies y la mano (*De rerum natura*, III, 94).

El atomismo filosófico fue resucitado por GASSENDI (1592-1655)

y HOBBES (1588-1679). Después ha influído en DALTÓN, (ley de proporciones) y en la Física contemporánea (aun cuando los físicos actuales, al aceptar la teoría atómica, no por ello son materialistas, sino mas bien energetistas).

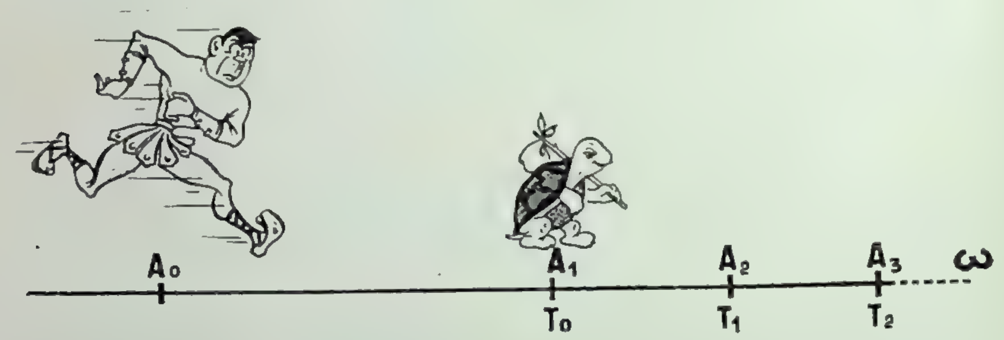
En nuestros días, el mecanicismo materialista intenta abrirse camino en la Biología, con teorías como las del automatismo de los animales, aceptadas por muchos *cibernéticos*. Ya DESCARTES (1596-1650) —inspirándose, probablemente, en el médico español GÓMEZ PEREYRA— sostuvo la tesis del automatismo de las bestias. Según esta tesis, los animales no tienen alma incorpórea, sino que son meras máquinas complejísimas: mecanismos de resorte. (DESCARTE se inspiró en los autómatas que se construían en la Italia renacentista: leones mecánicos, águilas, etc.). Hoy día, inspirándose en ciertos ingénios (máquinas calculadoras, cerebros electrónicos, *robots*, etc.) hay quien defiende que el cerebro humano es simplemente una máquina electrónica. (Ver lección 18, núm. 5).

El materialismo mecanicista niega la existencia de cambios profundos, al suponer que sólo existe la materia inerte, dotada sólo de movimiento local cuando es impulsada. Según el menanicismo, lo único que cambia es la disposición de las partículas de materia. El mecanicismo se inspira, pues, en la tendencia a disminuir la significación del cambio y del movimiento, reduciendo su ámbito lo más posible.

Esto aproxima el mecanicismo a la teoría ontológica del filósofo griego PARMENIDES (nació en 540), quien negó el cambio, en absoluto, sosteniendo que el ser es inmóvil y único (Monismo del ser). Según PARMENIDES, es imposible que el ser se mueva, porque el movimiento significa que lo que no es sea; y no se comprende cómo de la nada puede surgir el ser (Por el mismo motivo, niega PARMENIDES la pluralidad de los seres: pues estos se diferenciarían en algo, que sería en unos y no en otros: sería y no sería, contra el principio de contradicción). Según PARMENIDES, la pluralidad y movimiento de los seres son sólo un engaño de los sentidos; pero la razón debe saber superarlos. ZENÓN DE ELEA (nació en 520) discípulo de PARMENIDES, niega dialécticamente el movimiento en sus famosos argumentos, de los cuales el más conocido es el de "Aquiles y la tortuga"..

El argumento es *dialéctico*, pues comienza suponiendo que hay movimiento, y, a partir de este supuesto, llega a consecuencias que parecen obligar a negar o rectificar el supuesto de que partió.

Aquiles, el más veloz corredor —dice ZENÓN— no puede alcanzar a la tortuga, el animal más lento. Supongamos que Aquiles está en el punto A_0 y la tortuga en el punto T_0; y que Aquiles tarde en recorrer la distancia A_0—T_0 una hora. Cuando Aquiles llega al punto T_0 la tortuga, por poco que haya caminado (supongamos que marcha a una velocidad tres veces menor que Aquiles), habrá recorrido un cierto trecho (v. gr., el T_0—T_1). Cuando Aquiles llega al punto T_1, la tortuga ha corrido otro trecho (T_1—T_2). Y siempre, dice ZENÓN, la tortuga estará un poco más adelantada, por poco que sea, que Aquiles, pues éste tiene que llegar a la posición que anteriormente ocupaba ella, y ésta siempre camina, pues no está en reposo. Ciertamente, ZENÓN tiene razón matemáticamente, en el sentido de que no hay ningún número natural n en el cual Aquiles alcanza a la tortuga.



Aquiles, "el de los pies ligeros", como le llama Homero, no es capaz de alcanzar a la tortuga.

Matemáticamente, la alcanza en un punto infinito, ω, omega de Cantor. Es decir, la alcanza en el límite de la serie: 1 hora + $(\frac{1}{13^1} + \frac{1}{13^2} + \frac{1}{13^3} + \frac{1}{13^4} + \dots + \frac{1}{13^n}$ que, para n = a infinito valdría 1 hora y 5 minutos).

PARMENIDES DE ELEA y ZENÓN —es decir, la "escuela eleática"— conciben el ser como inmóvil: su ontología, o teoría del ser, es, propiamente, la Teoría del Ser divino (o Teología natural), que es ciertamente inmóvil (ver lección 20), pero aplicada al mundo natural. Los sucesores de PARMENIDES, impresionados por la fuerza de sus argumentaciones, mantienen hasta donde les es posible el concepto del ser inmóvil y eterno. Los *átomos* de DEMOCRITO y, tras él, de todos los atomistas mecanicistas, no son sino entes de PARMENIDES multiplicados: la unidad del Ser eleático se ha disgregado, pero los fragmentos (los átomos) conservan, cada uno de ellos, los atributos del ser. Los átomos son pues, no seres reales, sino puras construcciones mentales.

3. El dinamismo energetista y el Monismo del devenir.

El monismo energetista concibe al Mundo como una pura energía, actividad pura. Según él, no hay, propiamente, materia, como una realidad sustantiva. Lo que llamamos "cuerpos", serían más bien, algo así como condensaciones transitorias de la energía, que va transformándose de unas configuraciones en otras. Así, ha estado durante años muy en boga la teoría, procedente de PROUST (1754-1826) de que todos los elementos de la naturaleza eran, simplemente, "modulaciones" del Hidrógeno, combinaciones del átomo de Hidrógeno consigo mismo.

El energetismo propende a reducir toda la materia a pura energía, negando la realidad de todo sujeto pasivo del movimiento. El energetismo cree poder negar todo sujeto permanente en los cambios. No habría, entonces, propiamente, ser, sino solo *devenir*, es decir, "llegar a ser".

El monismo del devenir parece que fue intuído por primera vez por el filósofo griego HERACLITO DE EFESO (535-465). Según el, en contra de lo que afirmaban los eleatas, el ser no es inmóvil, sino que todo cambia sin cesar. "Todo fluye": πάντα ῥεῖ; "no nos bañamos dos veces en el mismo río", pues aunque parece el mismo, sus aguas ya son distintas, ya han cambiado. ENRIQUE BERGSÓN (véase la lección 9, núm. 5), ha defendido modernamente esta concepción metafísica en su libro *La evolución creadora*. Según él,

sólo hay en el mundo una energía, un impulso viviente (el *elan vital*), que es puro devenir, puro movimiento: *energeia*, no *ergon* o cosa hecha y terminada. Es la "inteligencia" la que "congela" el fluir puro, para servir a los intereses prácticos de la vida. Por eso la *intuición* deberá remontar esos bloques estáticos artificiales, para beber en las fuentes mismas de la realidad.

También a la Física ha sido aplicado el monismo del devenir. W. OSTWALD defendió el energetismo: una misma energía se transforma en las manifestaciones más diversas: mecánica, térmica, eléctrica, psíquica: la cantidad de energía permanece constante. Las actuales concepciones sobre la transformabilidad de la materia en energía —explosiones nucleares, bomba de Hidrógeno— están inspiradas también en una suerte de energetismo.

4. El problema del cambio sustancial.

El monismo niega la diversidad de las sustancias. Presupone que no hay diversidad entre las sustancias. Para las doctrinas *monistas*, lo que llamamos sustancias distintas (por ejemplo, un árbol, en cuanto sustancia distinta a una roca, o un astro) serían, en el fondo, aspectos de la misma sustancia o de la misma energía (energetismo) o agregaciones pasajeras de los mismos elementos (atomismo).

> El monismo, por consiguiente, niega los cambios sustanciales interpretando los movimientos de la naturaleza como un mero cambio de posición de los átomos, o un giro nuevo de la misma energía.

Para que pueda hablarse de transformaciones sustanciales (por ejemplo: de la transformación de un organismo animal en el conjunto de sustancias inanimadas en que se resuelve su cadáver) hay que empezar por admitir la realidad de las sustancias. Hay que admitir que hay varias *sustancias* en la Naturaleza y que el Mundo no es una sóla sustancia, sino que está compuesto de múltiples sustancias —es decir, seres que son en sí mismos, y no en otros— aun cuando vinculadas entre sí por profundas relaciones (véase en la

Lección 3 el concepto de sustancia y el de accidente). Entre estas relaciones juegan un papel primordial las relaciones de causalidad. Sin embargo es preciso no confundir los conceptos de *sustancia* y *causa*. La causa "suministra" el ser al efecto (ver Lección 18, núm. 1); por tanto, la sustancia puede ser causa; pero la causa no es siempre la sustancia del efecto. Así, por ejemplo, una imagen, o una sensación, son accidentes que se apoyan en la sustancia del sujeto cognoscente; sin embargo, tienen como causa también al objeto exterior, que es una sustancia diferente (véase Lección 12, núm. 2).

Si aplicamos la idea de sustancia al Mundo corpóreo, advertimos una multitud de sustancias aun cuando muchas veces no sea posible señalar claramente los límites donde comienza una sustancia y termina la otra. Por ejemplo, una casa no es una sustancia, sino un agregado de diferentes sustancias: los átomos de hierro, calcio, etcétera.

Supuesto que hay diversidad de sustancias en el Mundo, podemos distinguir los siguientes tipos de cambios:

a) Cambios (o mutaciones) accidentales. En estos, la sustancia no varía: sólo cambian los accidentes. Así, cuando trasplantamos con éxito un árbol a otro lugar, sólo varía su ubicación (que es un accidente). Ha habido entonces un cambio o movimiento local. Si el árbol cambia de color, ha habido un cambio según la *cualidad*. Si el árbol crece, ha habido un movimiento según la *cantidad*. Según ARISTÓTELES el movimiento tiene lugar principalmente en estas tres categorías: el *ubi*, la *cualidad* y la *cantidad*.

b) Cambios (o mutaciones) sustanciales: Aquí es el sujeto mismo del cambio el que se transforma. Cuando quemamos el árbol, el sujeto sustancial ha desaparecido. En su lugar, han aparecido otras sustancias: los átomos de carbono, de nitrógeno, etc., etc.

¿Cómo es posible un cambio sustancial? Pues si la *sustancia* es lo que mantiene en el ser a los accidentes, al desaparecer la sustancia parece que debieran desaparecer también los accidentes.

5. La teoría hilemórfica.

Para explicar los problemas de los cambios sustanciales, ARISTÓTELES introdujo la famosa teoría *hilemórfica*, según la cual todas las sustancias corpóreas, lejos de ser entidades simples, o complejos de entidades simples (los átomos), están compuestas de dos principios indisolubles: un principio pasivo o materia prima (hylé) y un principio activo o forma (morphé).

Consideremos una transformación sustancial: la conversión de la sustancia del árbol que se incendia en las sustancias del carbono, nitrógeno, etc. Supuesto que el árbol es una sustancia, decimos que todos sus accidentes (no solo la figura, y los colores, sino su propia "masa" o corporeidad, que es un accidente: *cantidad*) están *inhiriendo* en la sustancia, que es la que subsiste en sí, y mantiene en el ser a los accidentes, coaligándolos entre sí (por ejemplo: coaligando a las partes de la extensión corpórea, exteriores las unas a las otras).

Al desaparecer la sustancia, deberían desaparecer los accidentes. Sin embargo vemos que en los cambios sustanciales no hay una *aniquilación* de la sustancia de la que partíamos (el árbol, en nuestro ejemplo), como si desapareciese íntegramente. Tampoco hay una *creación* de las nuevas sustancias (carbono, nitrógeno, etc.), como si estas surgiesen de la nada. Evidentemente, en el cambio, estas sustancias surgen de la primera sustancia (el árbol). Luego no se produce una total desaparición de la sustancia de la que partíamos (y que se llama el término *a quo* del cambio) sino que algo de ella se mantiene en el cambio. Lo que se mantiene es el sujeto o materia prima (que no será de suyo sustancia, sino principio sustancial). Lo que aparece es la forma (que tampoco tiene realidad subsistente, sino sólo en cuanto determinante de la materia). Propiamente, hay que decir que lo que cambia es el compuesto de materia y forma.

Los seres de la Naturaleza, según la doctrina hilemórfica, están compuestos de dos principios: la materia prima y la forma sustancial. La materia no puede existir sin la forma, y ésta no puede existir sin la materia. En la transformación sustancial, el compuesto pierde una forma y recibe otra nueva, aunque propiamente no hay que decir que lo que aparece es la forma sino el nuevo compuesto de materia y forma.

La materia contiene *en potencia* a las formas. Por eso, en los cambios, el nuevo ser no procede de la nada (salvo en la creación *ex nihilo*) ni tampoco del ser preexistente en acto, sino del ser en potencia.

El movimiento es precisamente la actualización del ser en potencia, en tanto que está en potencia

Pero para que un compuesto hilemórfico se transforme, es precisa una *causa eficiente* (véase la Lección 18) que actúe como principio del movimiento o del cambio. Cuanto más lejana esté la forma en la potencia del término *a quo,* tanto más intensa deberá ser la intervención de la causa eficiente. Cuando reducimos al mínimo esta potencia, negando todo sujeto (o sea, el término a quo), entonces la acción de la causa eficiente deberá ser infinita, para que pueda producirse un nuevo ser. Esto ocurre en la Creación, acción reservada a la Causa infinita, que *ex nihilo* saca un nuevo ente (ver Lección 21, núm. 2). Cuando el nuevo ser procede, no de la nada, sino de un sujeto que contiene en potencia la forma, se dirá que hay *Educción.*

PSICOLOGIA

LECCIÓN XI

LAS FUNCIONES PSIQUICAS

1. La Psicología como ciencia de los hechos psíquicos.

"Hechos" son los acontecimientos de la Naturaleza susceptibles de ser estudiados por las ciencias: la caída de un cuerpo es un hecho; el deseo de viajar es un hecho. Las ciencias naturales tratan de conocer y explicar los hechos naturales. Por ello son ciencias *positivas* (*positum* = lo que está puesto, en contraposición a lo que ponemos o inventamos nosotros). Hay ciencias que no son ciencias naturales, pues no se ocupan de hechos, sino de ideas. Por ejemplo: las Matemáticas. Pues los objetos matemáticos no son objetos reales, sino *ideales*. En ninguna parte de la Naturaleza hay rectas paralelas, indefinidas —pues el espacio natural es finito y—según el relativismo— curvo.

Pero los "hechos" de la Naturaleza no son todos de la misma clase. Se agrupan en clases o círculos distintos. Así, los hechos físicos, los hechos químicos, los hechos biológicos y los hechos psíquicos. Cada círculo de hechos, o campo de hechos, da lugar a una ciencia específica: la Mecánica, Química, la Biología...

La Psicología es la ciencia que estudia los hechos psíquicos, cuyo conjunto, en tanto que aparece organizado en torno a centros subjetivos, llamamos *psique*. El estudio de los hechos psíquicos puede emprenderse, o bien con los métodos científico-positivos (Psicología experimental) o bien con los métodos filosóficos (Psicología filosófica). La Psicología Experimental no es propiamente una ciencia filosófica, sino una ciencia particular, como pueda serlo la Fisiología, que alcanza aplicaciones prácticas (Psicotecnia, Psicopedagogía ,etc.).

No ha de pensarse que los distintos círculos de hechos naturales sean independientes unos de otros. Antes bien, los círculos más complejos presuponen a los anteriores, y, sin ellos, no podrían configurarse. El círculo de los hechos biológicos se edifica sobre el círculo de los hechos físico-químicos —lo cual no significa, en modo alguno, que los procesos vitales de las plantas puedan explicarse exclusivamente por las leyes físico-químicas. Sobre los hechos biológico-vegetativos, se edifican los hechos psíquicos, que no se reducen a aquellos, sino que añaden leyes nuevas y formas nuevas de organización conceptual.

Los hechos fisicoquímicos constituyen a los cuerpos en cuanto organizados en su primer grado de materialidad. Cuando un conjunto de estos cuerpos se nos presenta como *viviente* (v. gr., una planta) es porque ha intervenido un un nuevo principio de organización: el alma vegetativa. Aparecen también con ello las ciencias biológicas. Posteriormente, cuando algunos de estos vivientes se nos presenta con una nueva organización, la que le permite *percibir* el mundo, y actuar y sentir en consecuencia, habremos de asignar un nuevo principio el alma sensitiva, principio de la vida sensitiva, o *psique*. Aparece también una nueva ciencia, la Psicología. Ella estudia también los fenómenos del alma racional, que sólo se da en un grupo de vivientes: los hombres: Por tanto cuando se dice que la Psicología es la ciencia del alma, (en griego *psique*=alma) hay que tener cuidado de no pensar en el alma vegetativa (nadie llama hechos psíquicos a los fenómenos vegetativos, como la respiración o digestion), sino en la sensitiva y racional. Los pueblos primitivos creen, sin embargo, que todas las cosas tienen psique: los ríos, los bosques, los astros, según ellos, tienen "alma". También algunos filósofos han sostenido esta doctrina, si bien desarrollada convenientemente. LEIBNIZ (1646-1716) decía que todas las *mónadas* conocen, si bien de un modo confuso. (Ver la Lección 16, núm. 2). Algo parecido pensó G. TEODORO FECHNER (1801-1887). A esta teoría se le llama *pampsiquismo* (pan=todo); e *hilozoismo* (*hile*=materia, *zoos*=animal).

2. Noción de "hecho psíquico".

Son hechos psíquicos todos aquellos hechos que acaecen a un animal (o sujeto, racional o irracional) en tanto que se encuentra en conexión con un "mundo" (o sistema de objetos). La relación del sujeto con el mundo se llama *intencionalidad*.

Por consiguiente, según esta definición, para que pueda hablarse de un hecho psíquico, es necesario que el sujeto (el animal) se considere inserto en el Mundo que lo circunda. Esta inserción debe entenderse, no en el sentido de una *ubicación* —pues entonces, todos los actos del animal serían psíquicos— sino en el sentido de un *estar intencional* en el mundo, en virtud del cual este aparece como una lejanía percibida, objetivada—aun cuando hay grados muy diversos de objetividad

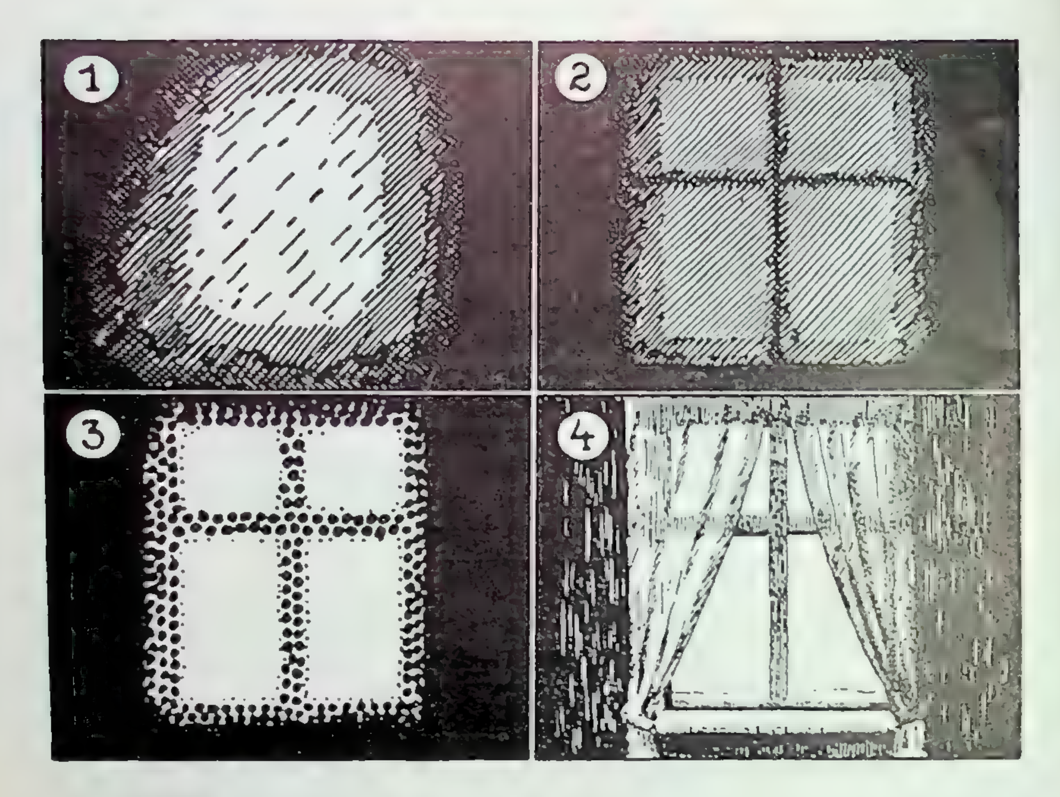
La teoría del "mundo en torno" del animal (*Umwelt*) fue popularizada por el biólogo alemán von UEXKÜLL. La teoría de la psique como intencionalidad, fue popularizada últimamente por FRANCISCO BRENTANO (1838-1917).

Pero los actos por los cuales el sujeto se rodea de un mundo son precisamente, por definición, los actos de conocimiento. El primer grado del conocimiento es el *sensorial*, que culmina en la *percepción*.

La Percepción es diferente en las distintas especies animales. Por este motivo, el "mundo" no es algo común para todos los sujetos, sino que cada especie tiene su mundo, con su estructura y organización características. El "mundo" de un coleóptero, es distinto del mundo de un mamífero. El Mundo del hombre es inmensamente más rico, pues el hombre, por el conocimiento intelectual, llega incluso a representarse lo que está ausente, el pasado y el futuro.

Por consiguiente, si los hechos psíquicos se definen por la conexión del sujeto al mundo, y esta conexión da comienzo en los actos de conocimiento (aunque no se agota en ellos, pues hay otros actos no cognoscitivos en los cuales el sujeto está intencionalmente en el mundo: los actos de apetición), se comprende que los hechos psíquicos impliquen siempre actos cognoscitivos. Por ello, no parece fundado atribuir psique a un organismo que carezca de sistema nervioso y, por tanto, de aparatos receptores (órganos de los sentidos) (ver Lección 12, núm. 2).

Los hechos físicos y los biológicos, no requieren el concepto de "mundo". Cada cuerpo físico, está locativamente en un contexto de otros cuerpos, pero no *está intencionalmente*, de suerte que esos hechos que lo circundan aparezcan como un mundo objetivo. Cada cuerpo físico, está, sí, vinculado a otros hechos, los cuales actúan sobre el ; sin embargo, estos actúan físicamente, por



Cómo es vista una ventana por diversos tipos de ojo. Una ventana vista: 1, por un gusano; 2, por un nautilo. La imagen, por tratarse de un ojo artificial, está débilmente iluminada y borrosa; 3, por un insecto de ojo en facetas; 4, por un hombre. (Según A. NIKLITSCHEK)

contacto, sin que pueda hablarse de esa "objetivación" propia del Mundo. Igual ocurre con los hechos biológicos: cuando estudiamos el metabolismo, vamos recorriendo las transformaciones de un cuerpo químico en el organismo viviente, pero sin considerar si este interpreta o no a aquel como objeto de su mundo: simplemente, en cuanto cuerpo que tiene *contacto físico* con los tejidos y células del animal.

En cambio, en los hechos psíquicos, interviene ya la figura del Mundo. Por tanto, el hecho psíquico es *intencional,* y si suprimimos la intencionalidad, perdemos inmediatamente la significación psicológica que el hecho pueda tener. Ejemplo: Un tigre ve, a lo lejos, un antílope, y se agazapa para esperar oculto a que se acerque su presa. Aquí tenemos un hecho —más exactamente, un sistema de hechos, una *conducta*— de naturaleza psicológica. ¿Por qué? No será psicológica esta conducta por la circunstancia física de retraerse los múscu-

los, en cuanto conjunto de movimientos mirados a una luz meramente espacial, o incluso a una luz bioquímica, iluminadora de los procesos bioquímicos que ocurren en este movimiento de músculos del tigre. Para que el movimiento alcance significación psicológica, es necesario insertarlo a "escala intencional", es decir, referirlo al mundo de objetos del tigre (que en nuestro ejemplo, contiene una presa, y un follaje). Lo que ocurre es que la conexión intencional de estos fenómenos (el tigre, el antílope), no excluye, sino que incluye, las conexiones físicas (por ejemplo, la luz reflejada del antílope, ha de herir la retina del tigre). Pero estas conexiones físicas no explican, por sí solas, la organización psíquica de la conducta.

3. Métodos de la psicología: introspección y extrospección.

La presencia del hecho psíquico la advertimos, tanto en la consciencia íntima (v. gr.: al darnos cuenta de que hemos deseado ir a un lugar prohibido) como en la experiencia externa (v. gr.: al observar al tigre del ejemplo anterior). Tanto en un caso como en otro advertimos hechos intencionales.

El primer método se llama *introspección* (del latín *spicio* = ver; introspección, "mirar hacia adentro"). El segundo método se llama *extrospección*. La introspección aprehende las *vivencias* (o contenidos de conciencia). La extrospección, sus manifestaciones.

La introspección es negada por algunos psicólogos, como los *behavioristas* (behaviour = conducta) o conductistas. Dicen estos (el más conocido es WATSON) que solamente podemos científicamente llegar al mundo psíquico por la extrospección. La "vida interior" es algo que la ciencia no puede tratar. Solamente conoce las manifestaciones (o conducta) de los animales (y del hombre). Las cuales son siempre —dicen— *respuestas* o *reacciones* a *estímulos* procedentes del mundo. Cuando el juez dicta la sentencia de muerte, y el acusado lanza una exclamación desesperada, o pronuncia determinadas frases, ¿qué es lo que ve el psicólogo conductista? No le interesa lo que haya podido ocurrir en el "interior" del reo (por ejemplo: ciertas imágenes, o sensaciones íntimas, que sólo él mismo puede experimentar). Para él, el proceso se reduce al siguiente esquema: Ante el *estímulo* de los sonidos pronunciados por el juez, un sujeto (el reo) *reacciona* con otros sonidos, actitudes, etc., etc.

El behaviorismo extremado es insostenible. Con razón se le ha llamado "Psicología sin alma". No puede discutirse la utilidad del método en muchos aspectos; pero también es cierto que esta utili-

dad no excluye a la introspección, sin la cual no sería posible ni siquiera interpretar el sentido intencional, psicológico, de la conducta. (En el ejemplo del número anterior: la observación de los movimientos del tigre, es extrospectiva; pero estos movimientos son interpretados intencionalmente gracias a que por introspección conocemos el sentido de "mirar", de "esconderse", etc., etc.).

Hoy día la introspección se practica en casi todas las escuelas psicológicas. La introspección puede ser *directa* e *indirecta*. Introspección directa es la que el psicólogo practica en sí mismo y culmina en el método *fenomenológico* aplicado a la Psicología. El *método fenomenológico*, creado por EDMUNDO HUSSERL (1859-1938) busca lograr descripciones puras de los contenidos de la conciencia

El método fenomenológico busca las vivencias puras, y no las teorías explicativas sobre estas vivencias. A veces es muy difícil separar lo que es vivencia de lo que es teorización. Muchas veces, vamos al dentista diciendo: "me duele esta muela de arriba". Parece que nadie mejor que yo lo puede saber. Sin embargo esta frase no es fenomenológica: es una teoría. Lo exacto sería decir "siento un dolor aquí arriba" —pues con frecuencia la muela causante del dolor no está arriba sino abajo.

Introspección *indirecta* es la que se funda en las descripciones o relatos de otra persona. Este método ha culminado en el método de Würzburg" (KÜLPE). El *método psicoanalítico*, creado por SEGISMUNDO FREUD (1856-1939) y seguido por muchos psicólogos, como C. JUNG, utiliza también la introspección indirecta, es decir, los informes del sujeto de experimentación (relatos de sueños, de asociaciones de palabras a una lista de palabras, estímulos, etc.). De este modo, el método psicoanalítico pretende aclarar los contenidos *subconscientes* —es decir, los que no llegan al umbral de la conciencia— y especialmente, los *complejos*, que son sistemas de representaciones dotadas de una carga afectiva, que no han sido asimilados por la corriente general de la Psique, sino que obran, en cierto modo, autónomamente (complejo de Edipo, complejo de inferioridad, etcétera).

4. Aparatos psicológicos. Los test.

Tanto la introspección como la extrospección pueden desarrollarse:

a) Como *observación*, limitándose a describir lo que se nos presenta. La observación puede ser casual o metódica.

b) Como *experimentación*. Experimentar es provocar el fenómeno, preparando las circunstancias, modificándolas, a fin de lograr que el fenómeno se produzca (o no se produzca) en las condiciones que interesan (véase Lección 7, núm. 6).

Las investigaciones psicológicas pueden hacerse con aparatos y sin aparatos. Existen numerosos aparatos para investigar la vida psíquica, así como también dispositivos y materiales para la exploración y experimentación psicológica. Por ejemplo: el pulsógrafo, el ergógrafo, —para la medida de la fatiga— el artrómetro, —para la medida de la memoria de movimientos de articulaciones— pletismógrafo —registrador de la circulación de las extremidades. El llamado "detector de mentiras" se funda en una combinación de diferentes aparatos. Otros aparatos muy usados en un Laboratorio de Psicología son: el taquitoscopio —para presentar rápidamente imágenes sucesivas; el cronoscopio, para contar centésimas de segundo.

> Se llama *test* (=prueba, reactivo) a toda prueba, a que se somete a un sujeto, para comprobar sus reacciones, o para apreciar ciertas aptitudes naturales o adquiridas.

Los test se utilizan mucho en Pedagogía para la clasificación de las personas y orientación profesional. Por ejemplo: se invita a varias personas a que ensamblen un conjunto de piezas sueltas: hay quien lo hace pronto, quien lo hace mal, o no lo hace. Se valoran por puntos las respuestas. Debe advertirse que lo importante de los test no es precisamente su naturaleza interna (que puede ser muy trivial para la persona que lo resuelve fácilmente), sino su valor de *metro* para discriminar a unas personas y a otras por respecto a la magnitud psíquica que reactiva. Lo importante de los test no es el aspecto de "tarea" más o menos difícil a cada uno, sino el que esta tarea clasifique a las personas en distintos grupos, permita establecer correlaciones con otras clasificaciones logradas por otros test, etc.

Hay muchísimas clases de test: por ejemplo, test de memoria, de inteligencia matemática, de habilidad manual. Mención especial merecen los test *proyectivos*, entre los que destaca el test de ROSCHARD, verdadero "microscopio del alma". Consiste en un conjunto de láminas con manchas que deben ser interpretadas por el sujeto. Las respuestas que cada uno ofrece (y que son como *proyección* de su propia conciencia, de sus *engramas*, ante los estímulos indeterminados de las manchas) sirven para determinar importantes factores psicológicos.

Muy utilizado es también el test de inteligencia general, construído originalmente por BINET y SIMÓN y revisado ulteriormente por TERMANN y MERRIL. Consiste en una serie de ejercicios distribuídos por edades y con una puntuación o baremo convenido. *Edad mental* (E. M.) es el nivel intelectual que corresponde por término medio a una edad cronológica (E. C.) determinada. Cuando un sujeto, aunque tiene más años que otro, solo responde a las pruebas correspondientes a la edad mental de aquél, se dice que está *atrasado* mentalmente (en otro caso, adelantado). Pero no es lo mismo tener un atraso de dos años a los 15 cronológicos, que tener este atraso a los 3 años cronológicos; ni es lo mismo tener una edad mental de 8 años a los diez años de edad, que tener esa edad de 8 años a los 20 cronológicos. De aquí que se utilice el concepto de Cociente intelectual (C. I. = E. M./E. C.). Este cociente, cuando el numerador se mantiene, si el denominador aumenta (o sea, la edad cronológica), disminuye. Cuando el cociente es igual al 1, la inteligencia es normal; cuando es superior a 1, es superior a lo normal (pudiendo llegar, a partir de 1,30, a niveles de *superdotado*); cuando es inferior a 1, la inteligencia es inferior (pudiendo llegar a los grados más bajos de la inteligencia: idiotas, imbéciles y débiles mentales. Son los *oligofrénicos*).

5. Clasificación de los hechos psíquicos.

Los hechos psíquicos son los que resultan del diálogo entre el sujeto y el Mundo. Según esto, podemos agruparlos en dos grandes categorías:

a) *Fenómenos de conocimiento*.—En ellos, el Mundo aparece al sujeto.

b) *Fenómenos de conducta* (tendencias, apeticiones, movimientos intencionales). En ellos el sujeto se dirige —o intenta dirigirse— al Mundo.

Es muy frecuente intercalar, entre el grupo a) y el b) un tercero, el de los procesos de *elaboración*. Tendríamos así tres grupos: En el primero, el sujeto recibe los estímulos del mundo (conocimiento exterior); en el segundo, el sujeto elabora, transforma, organiza los estímulos, por medio, de la imaginación o de los sentidos internos (fenómenos de elaboración); en el tercero, el sujeto da las respuestas (movimientos, voliciones, etc.).

Además de los fenómenos de conocimiento y de los de tendencia, se admiten también, desde TETENS (1736-1805) otra clase de fenómenos psíquicos: los sentimientos, que constituyen la vida afectiva y que muchos psicólogos consideran como una clase especial de fenómenos de conocimiento (como sensaciones cuyo contenido fuese el propio sujeto, en sus diversos estados: Los sentimientos se reducirían al ámbito de la cenestesia (Ver Lección 12, núm. 1).

Desde otro punto de vista, los fenómenos psíquicos se clasifican en *inferiores* y *superiores*, según que puedan ser encontrados en los animales, o sólo en el hombre.

Esta segunda división se puede componer con la primera. Obtenemos entonces los siguientes grupos de fenómenos psíquicos:

Psiquismo inferior: Fenómenos de conocimiento (sensaciones), de tendencia y de afectividad (sentimientos inferiores).

Psiquismo superior: Fenómenos de conocimiento (intelectual: concepto, juicio, raciocinio), de tendencia (voluntad) y sentimientos superiores.

6. Teoría de las facultades.

La filosofía aristotélico-escolástica, enseña que todos los hechos psíquicos emanan de una actividad del sujeto viviente, es decir, del alma. El alma se concibe como un principio activo dotado de distintas potencias o *facultades* —del mismo modo que el cuerpo dispone de distintos órganos para realizar sus funciones— por medio de las cuales se desenvuelve en el ámbito de su actividad. Por consiguiente, según el tipo de objetos con los cuales trata el sujeto, serán los *actos* de este, y, por tanto, las *facultades* que los emanan.

Al conocimiento de las distintas facultades llegamos por la discriminación de las diferentes clases de actos; y a esta discriminación, llegamos por la consideración de las distintas especies de objetos intencionales.

Así, el objeto de un acto de visión (que es algo individual y concreto) es distinto del objeto de un acto de intelección (que puede ser algo universal y abstracto, por ejemplo: la idea de triángulo). Esto lo expresaban los escolásticos por medio de esta frase: "Los actos se especifican por sus objetos".

Modernamente, algunos psicólogos niegan la teoría de las facultades. Reconocen diferentes clases de actos: por ejemplo, es distinto el acto de recordar números, que el acto de ensamblar unas piezas. Hay personas que son muy diestras en la realización de cierta clase de actos y son muy torpes en la realización de actos de otra clase distinta. Cuando se miden estos grados de destreza por medio de *test*, se obtienen interesantes correlaciones. Para explicarlas, se habla de *factores* psicológicos. SPEARMANN observó que en todos los test había una cierta correlación, y a este núcleo común le asignó un factor general (el *factor g*, de inteligencia general). Hoy en día, en lugar de la teoría de SPEARMANN se siguen las teorías polifactoriales, es decir, que admiten varios factores. THURSTONE y otros enumeran los siguientes factores: factor V (verbal), que se refiere a la precisión del lenguaje; factor F (fluencia verbal), que se refiere a la "facilidad de palabra"; factor N (numérico), o capacidad de calcular, factor E (espacial), factor R (razonamiento), etc.

Hasta aquí el 1er Trimestre

LECCION XII

LAS FACULTADES SENSITIVAS DE CONOCIMIENTO

1. Clasificación de los sentidos.

Los escolásticos dividen a los sentidos en dos clases: *Exteriores* e *interiores*. *Sentidos exteriores* son aquellos que captan un objeto exterior (luz, sonido etc.). Tales son: la vista, el oído, el olfato, etc. *Sentidos interiores* son aquellos cuyo objeto es una sensación exterior.

Los sentidos interiores, según los escolásticos, son cuatro: *imaginación, memoria, estimativa* y *sentido común*. La *imaginación* conserva los datos suministrados por los sentidos exteriores y los reproduce en ausencia del excitante. La *estimativa* selecciona entre los datos exteriores, aquellos que son útiles o nocivos al animal; así, el cordero siente el olor del lobo como nocivo. No se limita a olfatearlo (sensación externa); lo *estima* como peligroso, espontáneamente y huye. La *memoria* sensorial conserva las sensaciones no en general, como la imaginación, sino en cuanto *pasadas*; según algunos filósofos, en cuanto conocidas por la estimativa (nos acordamos de lo que nos interesa; olvidamos lo que nos es molesto, aunque creamos que no lo es). El *sentido común* tiene por misión coordinar los datos de todos los demás sentidos, y elaborar las *percepciones* unitarias.

No debe confundirse este concepto de "sentidos internos" de los escolásticos con el concepto actual de "sentidos internos". Se llaman hoy sentidos internos a los que captan los estados del propio cuerpo (los propioceptores). Así, las sensaciones *cinestésicas*, que nos dan noticia de las propias vísceras; las sensaciones *cinestésicas*, que nos informan del propio movimiento de nuestros músculos. Estos sentidos internos se diferencian de los que aprehenden objetos del mundo exterior *(exteroceptores)*. Tales son la vista, el oído, las sensaciones *palestésicas* (que aprehenden las vibraciones y que sirven a algunos sordomudos para sentir la música).

2. Los sentidos externos y sus actos.

Los sentidos externos o receptores son los órganos mediante los cuales el animal recibe los estímulos físicos del mundo en terno (exteroceptores) o de su propio organismo (propioceptores).

Sensación.—Es la impresión producida por los estímulos materiales en nuestros órganos sensoriales. Si yo, a lo lejos, veo una mancha verde y solo atiendo a esa mancha, digo que experimento una sensación cromática (de color).

Percepción.—Es el conocimiento sensorial completo de un objeto, con la consciencia de él como totalidad.

De lo dicho se desprende que la percepción es un acto psíquico mucho más complejo que la mera sensación. Puedo experimentar simples sensaciones de color o sonido, sin vivirlas como unidades o perceptos. Muchas personas ven esta figura como un conjunto de manchas y no perciben su significado:

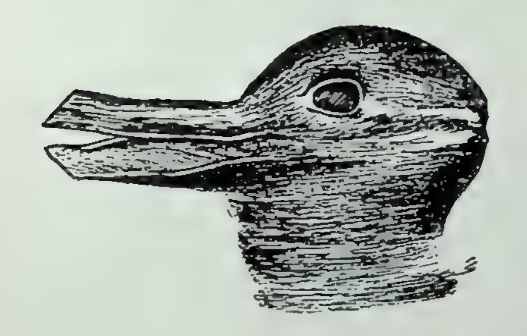


Es posible *sentir* este conjunto de manchas sin *percibirlas* como una escena con sentido.

La percepción es una función compleja que supone el concurso de la imaginación. Algunos definen a la Percepción como: sensación + imagen. Esto se ve claramente en la *percepciones alucinato-*

rias. A una enferma histérica se le sugería que encima de un mesa había un gato. La enferma creía verlo con toda precisión (alucinación). Pero lo asombroso del caso es que veía ese gato imaginario reflejado en un espejo: la imagen del espejo era, pues, una imagen de un objeto ilusorio. Se hizo un experimento aún más asombroso: ante un papel blanco, se sugirió a la enferma que había escrita una frase convenida: la enferma la veía perfectamente e incluso invertida, al proyectarse el papel sobre un espejo. Es decir, que las leyes físicas se cumplían, al parecer, en el campo de los objetos ilusorios. ¿Cómo explicar estos prodigiosos fenómenos? He aquí la solución de BINET: sobre la mesa había un pisapapeles, que la enferma *veía* (sensación externa), pero aplicándole la *imagen* del gato. En el caso de la escritura, lo que la enferma veía era las manchas del papel, desapercibidas a una visión normal; y estas manchas reales eran las que cumplían las leyes ópticas. Conclusión: las sensaciones de la enferma son distintas de sus percepciones. Las sensaciones son las manchas que ella *veía*; la percepción, el gato o las letras. Estas percepciones eran alucinatorias. Como en toda percepción, vemos (percibimos) más de lo que sentimos, de aquí que la percepción haya sido considerada por algunos como una "alucinación verdadera" (TAINE).

Aquí sólo *vemos* rasgos, pero *percibimos* letras completas



Según fijemos la atención en la parte derecha o en la izquierda del dibujo, la percepción será distinta (un pato o un conejo), aunque las sensaciones son las mismas: las manchas de tinta.

La Psicología de la Forma (*Gestaltpsychologie*), o Psicología de la estructura, enseña que la composición de las distintas sensaciones (internas y externas) en la unidad de la percepción se rige por ciertas leyes cerebrales, antes subjetivas que objetivas. KOFFKA sostiene, por ejemplo, que los objetos los percibimos de una manera, y no de otra, no tanto porque son así, sino porque los estímulos por aquellos producidos en los receptores se organizan en nosotros según líneas de configuración propias, que determinan las formas de los objetos, de un modo hasta cierto punto independiente de los estímulos. Por eso se dice que las *formas* de los objetos son algo más que la suma de sus partes y, en cierto modo, son independientes de estas. Así, las formas pueden *trasportarse* a otros estímulos distintos, permaneciendo ellas las mismas. Es el caso de una melodía, cuando la entonamos en otra tonalidad. Las *Formas*, por lo demás, no sólo existen en Psicología. También hay *formas* físicas, químicas, biológicas. Así, cada organismo es una forma, por respecto a los átomos y células que contiene. Es algo más que la mera *suma* o agregación de las partes, y es independiente de estas y trasportable. La forma de mi cuerpo se mantiene a lo largo de los años: soy el mismo, pese a que acaso ni una sóla partícula material permanezca la misma, dado el constante recambio de materia que tiene lugar en el metabolismo. (Véase Lección 14, núm. 5).

3. Propiedades de las sensaciones.

Las sensaciones tienen estas propiedades principales: Cualidad, Intensidad y Duración.

La *cualidad* de las sensaciones es el género característico de cada sensación, según el cual distinguimos unas de otras (cromáticas, auditivas...).

Ley de la energía específica de los sentidos. (Ley de J. MÜLLER). Cada órgano sensorial está especialmente dispuesto para sentir los estímulos según la forma que le es propia. El ojo siente cualquier estímulo (tanto si éste es la luz, como una corriente eléctrica, como la presión del dedo) bajo la forma de sensaciones luminosas.

Según la Ley de MÜLLER *el* carácter de la sensación no guarda semejanza con el agente físico que la ha provocado, y depende completamente de la naturaleza del órgano sensorial que ha sido estimulado.

Pese a la distinta *cualidad* de las sensaciones, hay conexiones entre ellas. No sólo los colores son claros y oscuros. También los sabores y los sonidos pueden ser claros y oscuros. *Sinestesias* son los fenómenos de fusión de unas cualidades sensoriales con otras de distinto género (el sonido "sol" se siente como rojo, por ejemplo).

Intensidad de la sensación.—Intensidad de una sensación es el diferente grado de fuerza con que es vivida una sensación. Se llama *umbral* inicial o inferior a la menor cantidad de excitante necesaria para que se experimente una sensación. Aquí rige la ley del "todo o nada": si, por ejemplo, hacen falta 15 vibraciones por segundo para que se experimente la mínima sensación sonora, lo mismo que sean 3, o que sean 14 las vibraciones que afectan nuestro oído, la sensación sonora será nula. Hasta que las 15 vibraciones no se den totalmente, no habrá sensación sonora. Se llama *umbral superior* o *dintel* a la cantidad de excitante por encima de la cual no se experimenta aumento alguno de sensación. A partir de 20.000 vibraciones por segundo, no experimentamos aumento en las sensaciones sonoras. Un altavoz que funcione a 80.000 vibraciones, será oído con la misma intensidad que uno que funcione a 30.000. *Umbral diferencial* es la cantidad de excitante necesaria para experimentar un cambio (aumento o disminución) de sensación. No siempre es el mismo: si está sonando débilmente una flauta, notaremos enseguida otra flauta que comience a sonar; pero si está sonando una orquesta, la flauta anterior que comenzase a sonar, no se notaría apenas. Otro tanto ocurre en el campo de las sensaciones visuales. Si en un salón hay encendida una lámpara de 25 bujías, el aumento de otra lámpara de la misma luminosidad se aprecia fácilmente. Si en cambio suponemos encendidas 35 lámparas, de las misma potencia, el aumento de una más es inapreciable. Sería preciso encender un foco mucho más intenso para que se notase aumento de sensación.

Ley de Weber. "La cantidad de estímulo que es preciso aumentar a una cantidad dada para que se note un cambio en la intensidad de la sensación no es siempre la misma, pero es una cantidad tal que su relación con la cantidad dada es constante".

Si ponemos 100 gramos de granalla de plomo sobre la mano, para experimentar aumento de peso (sensación *bárica*) hay que añadir 20 gramos más. Si ponemos 250 gramos, hay que añadir, para experimentar aumento. 50 gramos más. Si partimos de 1000 gramos,

habrá que añadir 200. Es decir que el umbral diferencial en la sensación de peso, puede expresarse en la forma de la fracción 1/5.

LEY DE FECHNER.—La ley de Weber establece que entre el estímulo y la sensación hay una relación constante, pero no dice nada acerca de la relación que liga a la variación del estímulo con la variación de las sensaciones. Si un violín produce una sensación con intensidad 1, dos violines, sonando cada uno con igual intensidad que el primero, no producen una sensación doble. El estímulo ha aumentado el doble, pero la sensación, no.

FECHNER llegó a determinar que si el estímulo crece en la forma:

2, 4, 8, 16, 32.........

la sensación crece en la forma:

2, 4, 6, 8, 10.........

Al aumentar el estímulo, la sensación aumenta, pero más lentamente. La sensación crece solo como el logaritmo de la excitación.

La sensación crece en progresión aritmética, mientras el estímulo crece en progresión geométrica.

4. La imaginación.

La imaginación es el órgano sensorial cuyas sensaciones son las *imágenes* (o fantasmas, como las llamaban los escolásticos. Por esto, la imaginación se llamaba también "fantasía").

Las imágenes son contenidos representativos que no dependen de un excitante sensorial periférico.

La imaginación ejecuta las siguientes funciones:

a) Producir *imágenes absolutas*, es decir, reproducciones de ios objetos en ausencia del excitante. Por ejemplo, cuando yo estoy en otra ciudad, puedo "imaginar" mi casa.

Esta operación de *imaginar* no es una operación de *recordar,* aunque suelen ir muy unidas. Puedo imaginar una casa "fuera" del tiempo; pero si yo la situase como parte de un momento de mi vida pasada sería la *memoria* la que actuaba.

Las imágenes absolutas se observan claramente en las llamadas imágenes *eidéticas* utilizadas en juegos infantiles. Ciertas figuras de contornos muy precisos, cuando se miran fijamente, se ven reproducidas al poner la vista en una pared blanca.

b) Producir *imágenes relativas,* o sea, imágenes que en muy poco se parecen ya a los objetos reales, pues añaden, quitan, aumentan o disminuyen algo a éstos. En el hombre la imaginación es más poderosa que en la mujer.

Asociación de las Imágenes.—Toda imagen tiende a asociarse a otras con las que guarda relación de *semejanza* (asociación por semejanza: la imagen de una ciudad me asocia la de otra ciudad parecida); de *contraste* (la imagen de un hombre gordo me asocia la de uno muy delgado); y *contiguidad* (la imagen de mi casa me asocia la imagen de las casas de al lado, los vecinos, etc.).

5. La memoria. Definición.

La memoria es la facultad de reproducir conocimientos pretéritos en cuanto pretéritos. *Notitia praeteritorum,* la llamaban los escolásticos.

En esto difiere de la imaginación. La imaginación reproductora reproduce imágenes, pero no en cuanto pasadas sino abstrayendo el tiempo. La imagen es *atemporal,* la memoria es *temporal.*

La memoria es propiamente una facultad sensorial, y por tanto, orgánica; el espíritu no tiene memoria por sí mismo: lo pasado lo ve, como el presente, en la abstracción universal, intemporalmente.

Sin embargo la memoria, en el hombre, es necesaria para el funcionamiento del entendimiento, ya que el hombre no es espíritu puro sino encarnado. La memoria, en cuanto subordinada al entendimiento, es prácticamente, una función no distinta de las intelectuales (*memoria intelectual* o discursiva: recordar es aquí razonar, provocar racionalmente los recuerdos por medio de asociaciones suscitadas, etc). Recordar racionalmente es sencillamente una forma de discurrir. Esta "memoria racional" es totalmente distinta de la me-

moria mecánica del que retiene espontáneamente fechas, números de teléfonos, etc.

El psicólogo DROBISCH hizo leer con gran dificultad a un muchacho idiota una página en latín; el muchacho repetía la página perfectamente. El elefante es uno de los animales que poseen la memoria más desarrollada

6. Fases de la memoria: enfermedades respectivas.

1.ª *Fijación y conservación.*—La fijación depende del tiempo y repetición de lo que vamos a recordar. De un modo fundamental, depende del *interés puesto* en lo que se quiere fijar. El nombre de una persona, un número de un teléfono, una lección, no se fijan porque no ponemos interés en que se fijen, antes bien deseamos, acaso sin darnos cuenta, que resbalen sobre nosotros (quizá por animosidad o antipatía hacia alguna persona relacionada con lo que queremos recordar). Los tiempos pasados nos parecen mejores que los presentes, porque nos es muy difícil recordar sus partes desagradables.

Dismnesia es la enfermedad de la memoria que no puede fijar, o que fija dificultosamente.

El tiempo necesario para aprender crece proporcionalmente al cuadrado de la longitud de las series (de sílabas o cifras).

2.ª REPRODUCCIÓN O EVOCACIÓN DEL RECUERDO.—Lo que la memoria ha grabado, debe reproducirlo en un memento dado. El arte de recordar voluntariamente se llama *mnemotecnia*.

El olvido. Si todo lo que fijamos en la memoria lo recordásemos, nuestro cerebro se convertiría en un almacén de datos que sería imposible dominar.

Un cerebro bien organizado no sólo debe saber retener sino también olvidar.

El olvido es una función espontánea de la memoria. El olvido se ajusta a una ley logarítmica: avanza muy rápido al principio, se reduce a las varias horas y luego más despacio a la mitad del mes, en el que queda un quinto de lo aprendido (EBBINGHAUS).

Entre las anomalías de la memoria en su fase de fijación hay que contar: las *amnesias* (recordar demasiado poco) y la *hipermnesias* (recordar con exageración). Alfieri, poco antes de morir, empezó a recitar largas tiradas de versos latinos y griegos que no había leído desde hacía treinta años.

3.ª Reconocimiento o identificación del objeto recordado. Las enfermedades correspondientes son: la *paramnesia* (creemos haber visto cosas que percibimos por primera vez) y la *agnosia* o ceguera psíquica (no identificamos lo que hemos visto; todo nos parece nuevo).

LECCIÓN XIII

EL APETITO SENSITIVO

1. Tendencias elícitas.

La vida psíquica, además de vida cognoscitiva, es vida apetitiva, es decir, *tendencia*. Las tendencias biológicas son tan importantes que en la vida animal los fenómenos de conocimiento están totalmente subordinados a la satisfacción de las tendencias.

SPENCER (1820-1903) llega a extender este mismo concepto al entendimiento. "La razón, dice, no es una cosa que mueve, sino una cosa que es utilizada por fuerzas que actúan tras ella. Sostener que el hombre es gobernado por la razón es tan absurdo como sostener que lo es por los ojos". Esta opinión de SPENCER es exagerada, pues en el hombre se llega (aunque solamente algunas veces) a una inversión de estas relaciones, es decir, se alcanza la subordinación de los actos apetitivos a los actos cognoscitivos puros. En todo caso *los actos cognoscitivos y los actos del apetito* se relacionan entre sí como podrían relacionarse un paralítico y un ciego: aquellos ven pero no pueden actuar; estos actúan pero no ven.

Los seres vivientes están dotados de un apetito interno, es decir, una innata tendencia hacia su fin (actividad *teleológica*)= En los grados elementales de la vida este apetito se desarrolla automáticamente, sin necesidad de la percepción. Solamente consiste en *actos reflejos*. Por ejemplo, el corazón late en el animal, el estómago se mueve en la digestión. Todas estas tendencias, y los movimientos consecutivos se llaman naturales.

Ahora bien, hay tendencias y movimientos, que aunque sean irresistibles, innatos y espontáneos, sólo pueden desarrollarse cuando les preceden ciertos actos de conocimiento.

Se llama apetito elícito aquel que, aunque sea espontáneo, sólo se desencadena tras un acto, o serie de actos cognoscitivos previos

2. **Sentimientos inferiores.**

Son las vivencias que acompañan a los actos apetitivos sensoriales. Son o placenteros o dolorosos (desplacer). Cada acto animal va acompañado de este tono afectivo. Los sentimientos *vitales* son vivencias de placer, euforia, o bien, dolor o desagrado concomitantes con las actividades orgánicas.

3. **La pasión y la emoción.**

Las pasiones (del *pati* = padecer) son movimientos del apetito sensitivo que transmiten al alma una modificación que la hace cambiar de estado.

La pasión no es inactiva o meramente pasiva, sino operativa, y supone dos cosas:

1.º Cierta alteración orgánica del viviente. En este caso, la pasión se confunde con la *emoción.*

2.º Una atracción exterior por la cual el sujeto es arrebatado hacia algún objeto. La pasión, es, pues, un movimiento apetitivo que el alma, bajo la influencia de un objeto conocido y con relación al mismo, produce en el compuesto viviente, cuyas modificaciones corporales experimenta.

Según la teoría *intelectualista*, las emociones y sentimientos se producirían por puros actos de conocimiento. Al *ver* y *leer* un telegrama que me comunica una desgracia mi ánimo se altera, y por eso tiemblan mis manos, la sangre recibe una descarga de adrenalina, muda mi color; mi ánimo tiene sentimientos de temor, de preocupación. Todos estos procesos corporales han sido producidos —dice la teoría intelectualista— por los actos cognoscitivos del telegrama.

Según la teoría *fisiológica* (periférica), el conocimiento produce inmediatamente, por vía refleja, los movimientos corporales, y al

darnos cuenta de ellos, surgirían los sentimientos. Al conocer una noticia desagradable, lloramos; al darnos cuenta de que lloramos nos ponemos tristes. "No lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos" (WILLIAM JAMES).

Los *sentimientos superiores* son producidos por los valores espirituales: religiosos, morales, estéticos, lógicos. Sólo el hombre puede experimentar estos sentimientos superiores.

4. Los instintos.

> Los Instintos son tendencias elícitas innatas específicas.
>
> Son, pues, disposiciones innatas para percibir y para actuar (Mc DOUGALL).

Al ser *tendencias* serán teleológicas, es decir, dirigidas a un fin (telos = fin). Al ser *elícitas* se desencadenan a partir de actos cognoscitivos. Decimos *innatas* para significar que no nacen en el animal una vez desarrollado, sino que nacen con él, sin que nadie se las enseñe (innato se opone a adquirido, vgr. por educación o imitación). *Específico* significa que son comunes a la especie, y que no son meramente individuales.

Los instintos más admirables por su precisión y complejidad se observan en los insectos.

Es célebre el caso de construcción instintiva, por las abejas, de celdillas exagonales, cubiertas por una tapaderita de cera, de tal modo dispuesta que queda el mayor espacio interior y se hace el menor gasto posible de material. REAMUR propuso el mismo problema a los matemáticos, sin decir que la abeja lo resolvía instintivamente. KÖNIG determinó los ángulos con los cuales se debe colocar la tapa sobre la pirámide y obtuvo una pequeña diferencia debido a un error en las tablas de logaritmos.

También es muy conocida la conducta instintiva del himenóptero del género Eumenes que espontáneamente clava su aguijón, con toda precisión, en los centros nerviosos de una oruga para adormecerla sin matarla a fin de que sus larvas puedan comer carne fresca. FABRE (1823-1915) ha descrito sorprendentes escenas de la vida de los insectos, y aunque algunas son inciertas otras siguen admitiéndose por los naturalistas actuales.

Sin embargo, cuanto más perfecta e "inteligente" se nos revela una conducta instintiva, tanto más estúpido se nos aparece el animal que la ejecuta.

En efecto, numerosos experimentos demuestran que los animales son meros "intérpretes" de un plan que no han logrado hacer suyo y que, por tanto, no saben reconstruir y adaptar a cada circunstancia particular. En este sentido puede decirse que la conducta instintiva es ciega, estúpida. Ejemplo: Si se perfora una celda de un panal, por el orificio se escapa la miel. Pero la abeja no deja de acarrear alimentos en lugar de tapar primeramente el agujerito. La abeja sigue destilando miel sobre la celdilla rota: evidentemente no sabe lo que hace.

"Una ardilla recién nacida fue sacada de su nido en lo alto de un árbol y criada artificialmente. Fue alimentada con leche y bizcocho. Un día se le dio una nuez, la *primera* que había visto en su vida. La examinó detenidamente y en seguida mordisqueó en ella hasta dejar libre el meollo que se comió. Pero todavía más, cuando se la dejó sola en el cuarto más tarde se pudo hacer reiteradamente la siguiente observación: si había más nueces de las que el animal podía consumir cogía una y la enterraba. El animal miraba atentamente a todas las partes del cuarto, marchaba luego a un lugar algo oculto —tras la pata del sofá o la cavidad del pie tallado de una mesa de escritorio— introducía la nuez en el lugar elegido y *ejecutaba en seguida todos los movimientos* propios de enterrar, así como los movimientos que hacen para apisonar la tierra sobre el objeto enterrado: el animal volvía a su ocupación sin *darse cuenta* que la nuez había quedado descubierta por completo. Para comprender esto ha de saberse que las ardillas que viven en libertad entierran realmente de este modo las nueces, hasta una profundidad de dos o tres centímetros y vuelven a encontrarlas más tarde por el olfato". (KOFFKA: *Bases de la evolución psíquica*).

5. Los instintos y la inteligencia.

Por admirable que sea la actividad instintiva, y aunque en algunas ocasiones sea más certera y rápida que la inteligencia, sin embargo, no pueden confundirse ambas formas de conducta. La diferencia esencial es la siguiente:

Los actos de una conducta instintiva se apoyan en sensaciones singulares y concretas, que desencadenan conexiones de reflejos innatos (*estereotipos dinámicos*); los actos de una conducta inteligente se apoyan en conocimientos universales y abstractos.

De quí se deducen otras características diferenciales:

1.ª El instinto es ciego, ya que no conoce cada situación en su estructura general, sino concreta. No conoce las relaciones generales de medio a fin, etc., etc.

2.ª La inteligencia es luminosa, ya que cada situación es percibida *funcionalmente*. No hace falta que sean conocidas reflexivamente las relaciones abstractas. El niño que coloca unos libros como peldaños para alcanzar un dulce conoce la relación de medio a fin, pero no reflexivamente, sino encarnada en la situación concreta.

3.ª El instinto es uniforme, mientras que la inteligencia sabe adaptarse de mil formas distintas a los nuevos casos particulares, precisamente porque los conoce, no en cuanto tales, sino como situaciones que repiten un tipo general. Por esto también la inteligencia puede adquirir desarrollos muy diversos en los individuos, mientras que el instinto es estereotipado, ajustándose a *clichés* fijos. Algunos sostienen que el instinto es una inteligencia cristalizada que al fijarse ha perdido el carácter esencial de adaptabilidad (LECONTE DE NOUY).

4.ª El instinto es impersonal, mientras que la inteligencia es personal. Es decir, el que obra inteligentemente, "domina la situación" y hace *suyos* los recursos instintivos. Puede suceder que la tendencia y aun los medios de que en algunas ocasiones se sirven el instinto y la inteligencia sean los mismos (por ejemplo: satisfacción del hambre). Pero la inteligencia *comprende* estos medios, los personaliza, los hace suyos, los domina gracias al conocimiento universalizador (que implica una actividad superior: el espíritu).

Se discute si los animales tienen o no inteligencia. Los experimentos de KÖHLER con monos en Tenerife, revelan ciertos aspectos interesantes a este respecto. Según KÖHLER los monos tendrían *Einsicht* que sin embargo, no puede traducirse por inteligencia, aunque sea una conducta superior al mero instinto.

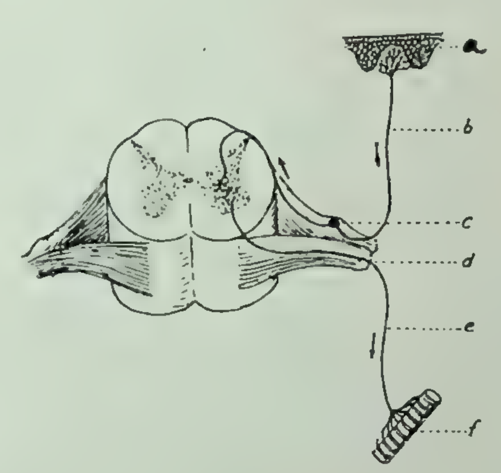
6. **Los movimientos de los seres vivos.**

Los seres vivientes están dotados de movimientos, los más simples de los cuales son los *movimientos reflejos.*

Los *reflejos simples* (por ejemplo: rotular, el reflejo de la dilatación del iris o midríasis), etc., se producen por una conexión entre los centros sensitivos y motores a nivel de la médula, sin que intervengan las capas superiores del sistema nervioso (especialmente la corteza cerebral).

Hay *sistemas de reflejos,* perfectamente organizados y adaptados a un fin. Por ejemplo, un vertebrado cuando recibe un estímulo o agresión inesperado (por ejemplo, cuando escucha un ladrido) responde espontáneamente con una serie de actos y movimientos que juntos constituyen "síndrome de adaptación" (SELYE). Baja la temperatura (hipotermia), disminuye la cantidad del cloro en la sangre (hipocloremia); pero en seguida las glándulas suprarrenales segregan adrenalina, aumenta el potasio y fósforo en la sangre, etc., etc. (reacción de alarma).

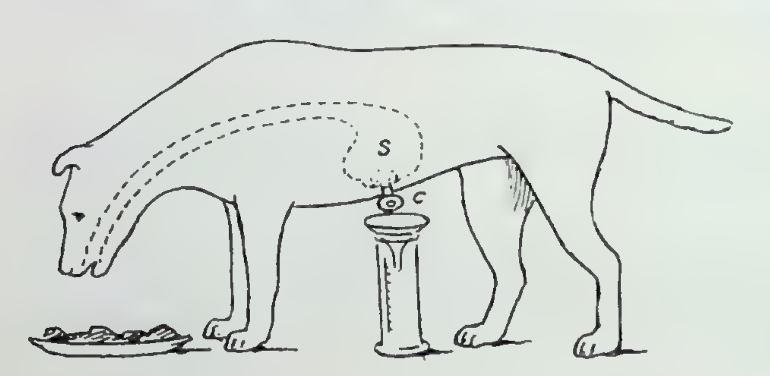
Otro sistema complejo de movimientos es el *reflejo codicionado.* Aquí el estímulo natural del reflejo, aparece asociado artificialmente a otro estímulo. Por ejemplo, el estímulo natural de la secreción de saliva es el olor del alimento; pero tocando una campana al mismo tiempo que se presenta el alimento al animal, y repitiendo la operación varias veces, se consigue que el mero sonido de la campana suscite la secreción salivar. Hemos conseguido de este modo *condicionar* un reflejo.



Esquema del arco reflejo: a, piel; b, nervio sensitivo; c, ganglio espinal; d, raíz anterior; e, nervio motor; f, músculo. Las flechas indican la dirección de la corriente nerviosa

La teoría de los reflejos condicionados es uno de los capítulos más interesantes de la psicología fisiológica. Baste advertir que actos psíquicos, tales como el lenguaje, se reducen al esquema del condicionamiento de reflejos: asociación de cada objeto, tal como se percibe por la vista principalmente, a un sonido, y viceversa.

En relación con los reflejos condicionados debemos citar a la teoría de los hábites, en el amplio sentido de la palabra. Un *hábito* o costumbre (por ejemplo, la costumbre de levantarse después de escuchar determinada sirena) no es sino un reflejo condicionado (el sonido de la sirena, estimula, tras un condicionamiento, los movimientos necesarios para levantarse).



Esquema demostrativo del método de Pavlov para obtener jugo gástrico puro: S, el estómago con su fístula, a la cual se fija una cánula de plata c (según Starling)

Sin embargo, en sentido estricto, el concepto de hábito se aplica sólo a las costumbres propias de las facultades superiores (entendimiento y voluntad). Las facultades indeterminadas (entendimiento y voluntad) es decir, aquellas que gozan de cierta indeterminación respecto del ejercicio de sus funciones y actos, son susceptibles de recibir ciertos accidentes (cualidades) que les quitan, de algún modo, la indeterminación y les orientan y disponen en un sentido más bien que en otro. Estas cualidades se llaman hábitos.

Los hábitos se adquieren por la repetición de los actos. El que ha dado algunas veces limosna, está en camino para adquirir el *hábito* de dar limosna, aunque siempre es libre de no darla. Sin embargo, los *hábitos* de tal modo disponen a la acción (a la naturaleza de las facultades espirituales), que ha podido decirse de los hábitos que son "una segunda naturaleza".. (Véase la Lección 27, núm. 3).

LECCIÓN XIV

EL ENTENDIMIENTO

1. El conocimiento intelectual.

El hombre es un animal, pero además es racional. Esto quiere decir que conoce no sólo por los sentidos, sino también por la razón. Por consiguiente sus apetitos elícitos derivan del conocimiento intelectual. Pero como este conocimiento es esencialmente distinto del conocimiento sensorial, también el apetito desencadenado a partir del conocimiento superior será esencialmente distinto del apetito sensible. El apetito superior se llama *voluntad*.

Mediante el conocimiento intelectual, logrado por el entendimiento, el hombre conoce las cosas universalmente. Esto quiere decir que se libera de las situaciones materiales y concretas, remontando sobre ellas, por encima del lugar y del tiempo, y aislándose intencionalmente del mundo en torno (Umwelt). Gracias a los *conceptos* universales, el hombre puede ulteriormente *juzgar* y *razonar*. Con el razonamiento culmina su independización del mundo en torno. Consecuentemente, su apetito (voluntad) se libera de las situaciones concretas y adquiere la libertad.

Debemos meditar en lo que significa el razonamiento. Por un lado, algo imperfecto, pues demuestra que no conocemos la verdad de una vez por un acto simple de *intuición* (como le sucede a Dios) sino que la vamos aprehendiendo paso a paso. Pero, por otro lado, la capacidad de razonar es un privilegio admirable que el hombre posee sobre los demás animales y que lo define como "animal que razona" (animal racional) ¿En qué consiste este privilegio? Hay muchas maneras de describirlo; pero acaso la más expresiva sea la siguiente: el animal sólo puede conocer la adecuación con su mundo en contacto inmediato con éste. Es como si sus verdades estuviesen apoyadas inmediatamente en los sentidos. Por lo tanto,

sólo cuando ve, escucha, etc., conoce verdades (aunque de un modo inferior). En cambio, el hombre desarrolla la fuerza prodigiosa de sacar o extraer verdades no sólo del mundo sino de otras verdades previas (aun cuando éstas procedan a su vez de los sentidos). Las verdades procedentes del mundo inmediato que en el animal se apagan estúpidamente, en el hombre, a causa del espíritu iluminador, se encienden y de ellas logra exprimir el entendimiento nuevas verdades. Con lo cual, por el razonamiento, el hombre logra liberarse de la servidumbre inmediata a la Naturaleza (puede *predecir* verdades del mundo antes de que sucedan), y, sobre todo, logra rebasarla y conocer el mundo suprasensible. Tal es la energía maravillosa del razonamiento.

De lo que precede se comprende que toda la cuestión del conocimiento intelectual, en cuanto función superior al conocimiento sensible, se reduce a probar que, efectivamente, el hombre conoce las esencias universales. (Véase la Lección 4, núm. 2).

2. Importancia del conocimiento de los universales.

Si reflexionamos un momento sobre nuestros conocimientos científicos advertiremos inmediatamente la importancia que en ellos alcanzan los universales. Consideremos estas afirmaciones:

1.ª Los metales, combinados con los ácidos, producen sales.

2.ª Las bisectrices de los ángulos de un triángulo se cortan en un punto.

3.ª Todos los animales mueren.

En el primer ejemplo hablamos no del sodio o del mercurio, sino de los metales en general; formulamos una afirmación relativa a la idea general "metal". En el segundo ejemplo no nos limitamos tampoco a afirmar algo relativo a *este* triángulo concreto, dibujado en la pizarra, sino que nos referimos universalmente a todos los triángulos. En el tercer ejemplo decimos que es mortal no sólo este tigre, este pájaro o este hombre, sino el animal en general.

Supongamos que no pudiéramos formular estas proposiciones generales. ¿Qué sucedería entonces?

Ante un cuerpo llamado metal no podríamos predecir lo que resultará al combinarlo con un ácido. Ante cualquier figura trian-

gular jamás estaríamos seguros si sus bisectrices se cortaban o no. Ante un viviente no sabríamos jamás de su futuro.

Pero si no conociésemos las ideas universales no podríamos formular proposiciones generales. Si no tuviésemos la idea general del triángulo no podríamos tampoco decir nada (afirmar nada por medio de una proposición) acerca de los triángulos. Otro tanto puede decirse del animal o de los metales.

> Si no conociésemos los universales el mundo se convertiría en un caos monstruoso; nada podríamos afirmar con carácter general; nada podríamos prever. En nada podríamos confiar. Más aún: no sería posible estar seguros de nada. El sol que aparece periódicamente, el suelo que pisamos, el agua que bebemos, todo se nos aparecería en cada momento con distintas propiedades y de distinta manera. Un entendimiento humano que no conociera los universales sería un entendimiento disgregado, víctima de la más espantosa locura.

De aquí puede comprenderse la importancia decisiva de saber:

1.° Si efectivamente conocemos universales. Pues pudiera suceder que propiamente no los conociéramos, sino que los imagináramos, los soñáramos astutamente, para poder organizar nuestra vida en el mundo, transformándolo al menos en una alucinación coherente.

2.° Cómo conocemos los universales.

La escuela tomista enseña que el entendimiento no sólo necesita conocer universales, sino que solamente puede conocer universales. El singular no podría ser ni siquiera conocido por el entendimiento. El singular nos es accesible, según esta escuela, por las percepción sensorial. Nosotros, aquí no necesitamos propiamente resolver esta cuestión para encarecer la importancia del conocimiento de los universales, que ya queda, por lo que precede, demostrada. Pero sin embargo, a fin de comprender la verosimilitud de la tesis tomista, basta meditar este hecho: Cuando queremos describir a un amigo cómo es una persona a quien aquel no conoce, tenemos que recurrir a ideas o rasgos generales: le diremos, por ejemplo, que es español, joven, estudiante, moreno, etc. Todos estos rasgos, pertenecen también a otras personas. Luego sin recurrir a la percepción no lograremos transmitir nuestro conocimiento de la

persona en cuestión. Sería necesaria mostrar una fotografía, y sobre todo, presentarle a la persona misma; pero tanto lo primero, como lo segundo, ya supone una percepción sensible del singular, y no un conocimiento intelectual de él.

3. Las teorías históricamente dadas acerca del conocimiento de los universales.

El hombre es un animal racional. Como animal tiene sentidos corpóreos (ojos, oídos, tacto, imaginación, etc.). Como racional tiene entendimiento, capaz de aprehender lo inmaterial. Esto supuesto se comprende que podamos clasificar en tres grupos las teorías acerca del conocimiento de los universales:

PRIMERA TEORÍA: *empirismo.*—Los universales —dice— se conocen únicamente por los sentidos.

SEGUNDA TEORÍA: *racionalismo.*—Los universales —sostiene— se conocen únicamente por la razón.

TERCERA TEORÍA: *intelectualismo.*—Según esta teoría los universales se conocen gracias al concurso combinado de los sentidos y la razón.

Para las teorías *empiristas,* por tanto, el entendimiento no es sino una prolongación de los sentidos. Para el *racionalismo,* en cambio, el entendimiento es interpretado como una actividad en lo esencial independiente de la experiencia, a la que preside. Para el *intelectualismo,* el entendimiento es una facultad que, por sí misma, carecería de contenido: éste se lo prestan los sentidos (en esto, el intelectualismo coincide con el empirismo). Pero sin embargo el entendimiento no es una mera prolongación de los sentidos: sobre los datos suministrados por estos, el entendimiento logra elevarse por encima del mundo sensible, alcanzando verdades supra-sensibles, necesarias y universales (en esto el intelectualismo se aproxima al racionalismo).

---

4. Las teorías empiristas.

El empirismo afirma que todos nuestros conocimientos (y, en particular, el conocimiento de las ideas universales) proceden de la

experiencia sensorial, y no sólo esto, sino que no rebasan el ámbito de esta experiencia (consecuencias: Lección 18, núm. 4).

Las dos maneras más características de exponerse esta teoría empirista, en cuanto que se aplica a la explicación del origen de los universales, son las siguientes:

1.ª Teoría del signo reiterado, del *Nominalismo* (véase Lección 4, núm. 3).

2.ª La teoría de las imágenes medias.

Teoría del signo reiterado.—Esta teoría sostiene que el universal se produce de la siguiente manera:

Ante un objeto A (conocido por los sentidos) el hombre pone una *señal M* para acordarse de él. La señal M no tiene, en principio, ninguna semejanza con A. (Por ejemplo: el ladrón de *Las mil y una noches* ponía una cruz con tiza en la casa que quería robar). Otras veces M puede tener alguna relación natural con A, pero como pura señal (por ejemplo: el humo, tomado como señal del fuego). Es decir, que la señal del signo puede ser natural o convencional.

Ahora bien: según los defensores de esta doctrina (OCCAM (1300-1350), BERKELEY (1685-1753), STUART MILL (1806-1873)) cuando la señal M, en lugar de ser empleada solamente para designar al objeto A la empleamos también para designar a los objetos (B, C, D...N), entre los cuales existe cierta semejanza, se transforma, de signo particular, en signo universal. Esto es útil —dicen— como economía de signos, que abrevia el trabajo mental e incluso lo hace posible.

Teoría de las imágenes medias.—Esta teoría se remonta a FRANCIS GALTON (1822-1911) y la prueba más sugestiva que pretende aportar es la comparación con la técnica fotográfica de las "fotografías medias".

Si tomamos un grupo de hombres (por ejemplo: de tuberculosos, de suecos) y los fotografiamos a igual perspectiva y escala, superponiendo los clichés obtendremos una imagen media de todos ellos, formada por los puntos de las siluetas que más hayan coincidido.

Esta silueta o perfil medio, que se parece a cada uno de los que

la han fomado, sin ser propiamente ninguno de ellos, sería el *universal*. Los sentidos harían el oficio que desempeñó la superposición de las fotografías en el laboratorio. Las *ideas* universales del




Cada una de las dos fotografías contiene otras 14 estudiantes suecas de, aproximadamente, veintitrés años. Ambas resultan muy semejantes. (Según D. Katz)

entendimiento, no serían sino el resultado de la superposición de las diversas *imágenes* que vamos sacando de la experiencia. El entendimiento sería un simple desarrollo de la imaginación.

Crítica a la teoría de Galton.—La teoría de Galton solo prueba que varias cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí. Si varios objetos son semejantes, es natural que el objeto formado por la semejanza geométrica de todos ellos, se parezca al conjunto.

Si formamos la imagen media de catorce suecos, y la comparamos con la imagen media de otros catorce suecos, semejantes a los primeros, es natural que las imágenes medias resulten semejantes entre sí,

Ahora bien: la *imagen media* no es, en modo alguno, un *uni-*

versal, sino que sigue siendo una imagen concreta y particular, una fotografía que se puede guardar en una misma caja con las restantes. Para que adquiera su función universalizante, será necesario que la comparemos a cada uno de los otros objetos, y esta comparación ya nos elevaría al universal. La imagen media puede, ciertamente, ayudar al desencadenamiento de la intención de universalidad, pero no se confunde con ella.

Además, en todo caso, hay conceptos a los cuales no corresponden imágenes adecuadas: el concepto de polígono de mil lados (miriágono), no tiene una imagen adecuada, sino sumamente borrosa; a pesar de lo cual, la *idea* geométrica de miriágono es plenamente utilizable y rigurosa.

(Según algunos psicólogos, podemos tener ideas sin que hayan de ir acompañadas de imágenes concomitantes. Pero las experiencias hechas en este sentido son discutibles. Pues si bien hay ideas sin imágenes adecuadas, en cambio, ordinariamente, las ideas se piensan sobre un sustrato imaginativo inadecuado. Por ejemplo: la idea de alma, la apoyamos en la imagen de una nube blanca, o en la de una llama. La idea de Dios, la apoyamos sobre la imagen de un anciano con larga barba. Estas son imágenes inadecuadas).

5. Las teorías racionalistas.

Los filósofos más célebres que han defendido la tesis de que el entendimiento aporta principios independientes de la experiencia, han sido: PLATÓN (427-347), DESCARTES (1596-1650), LEIBNIZ (1646-1716) y, a su modo, KANT (1724-1804).

> Según PLATÓN las ideas son *innatas*, es decir, que no han sido adquiridas a lo largo de la vida, sino que las traemos con nosotros al nacer. En una vida anterior las hemos contemplado y en la vida terrena, no hacemos sino recordarlas. Saber es recordar (*anamnesis*).

DESCARTES y LEIBNIZ vienen a decir que las ideas (las principales al menos) se desarrollan espontáneamente en el entendimiento, con el tiempo, como se desarrolla la dentición y el cabello. No es, pues, que el niño pequeño tenga ya las ideas innatas desarrolladas.

Es que se le desarrollarán internamente, sin que pueda atribuírseles una causa exterior, por vía sensorial.

KANT sostiene que las categorías son *a priori*, anteriores a la experiencia a la que hacen posible. La *Psicología de la Forma*, también defiende, a su modo, una suerte de innatismo, al enseñar que las Estructuras (muchas de las cuales son ideas) son construídas en virtud de leyes de organización interna (véase Lección 12, núm. 2).

Las objeciones clásicas contra el innatismo son las siguientes:

1.ª Toda *idea*, por abstracta que sea, lleva siempre imágenes concomitantes.

2.ª La lesión de un órgano sensorial acarrea la incapacidad para formar las ideas correspondientes. El ciego de nacimiento no puede tener idea de los colores.

3.ª Argumento metafísico: El alma está unida sustancialmente al cuerpo, luego tiene que actuar conjuntamente con él, en su origen, aunque luego las intelecciones sean actos independientes de los sentidos.

6. La teoría intelectualista.

Según la teoría intelectualista (ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS DE AQUINO) el universal es conocido gracias al concurso de estos elementos:

1.º Las imágenes (o fantasmas).

2.º El entendimiento agente (*Intellectus agens*).

Los sentidos aportan el *material* sobre el cual el entendimiento construye los universales. La *imaginación* recoge los datos de los sentidos. Pero, por sí misma, la imagen —que es material— no podría transformarse en la idea universal, que es inmaterial. Para consumar esta transformación, hay que suponer una causa eficiente (ver Lección 18), capaz de lograrla: esta causa es el entendimiento agente, que puede compararse con un foco de luz que ilumina a la imagen oscura para arrancar de ella una proyección luminosa y espiritual: la "pantalla" sobre la cual se refleja esta proyec-

ción es el *entendimiento paciente* que, recogiéndolo, *concibe*, es decir, "da a luz" la idea universal (o concepto).

Por esta razón, el *universal* está "potencialmente" en las cosas individuales, ya que de ellas son "copia" las imágenes, y de estas es extraída la idea. Pero el universal no está realmente en la Naturaleza, actualmente (en la naturaleza hay caballos individuales, pero no un caballo general, como quería el *Realismo exagerado* (véase Lección 32, núm. 3). Pero no por ello es un puro nombre (*Nominalismo*). Expresa algo de la realidad (*realismo moderado*).

7. Naturaleza espiritual del entendimiento.

Ser espiritual es todo ente (sustancial o accidental) que es intrínsecamente independiente, en su ser, de la materia aun cuando pueda ir unido a ella por unión sustancial (como el alma espiritual humana va unida al cuerpo) o accidental.

El ser espiritual carece de partes integrantes o extensas: en este sentido, el ser espiritual es simple. Pero sólo Dios es absolutamente simple (véase la Lección 20, epígrafe 5.º). Los demás seres espirituales tienen composición de partes entitativas (como son la esencia y la existencia).

El entendimiento es la facultad de conocer objetos inmateriales, suprasensibles; incluso lo material lo conoce inmaterialmente, pues conoce lo universal. De aquí que el entendimiento sea espiritual. Pues una facultad que fuera corpórea no podría terminarse en objetos inmateriales, ya que las facultades son adecuadas a sus objetos.

Además, el entendimiento reflexiona sobre sí mismo (*Conciencia*, en sentido psicológico). Pero un ser material no puede volver sobre sí. Luego el entendimiento, ha de ser espiritual.

LECCIÓN XV

VOLUNTAD Y LIBERTAD

1. Definición del apetito intelectual, o Voluntad.

El apetito, como tendencia elícita (véase la Lección 13) se desencadena gracias a conocimientos previos. El conocimiento sensorial da lugar al apetito sensible. El conocimiento intelectual, da lugar al apetito intelectual. Este se llama también "Voluntad".

Como quiera que el conocimiento intelectual es superior al conocimiento sensorial, así también la Voluntad será un apetito superior al apetito sensible.

Todo apetito busca un objeto —que, en tanto que apetecido, se llama *bien*. Luego la Voluntad buscará el *bien* ofrecido por el entendimiento. Sólo queremos, con la voluntad, aquello que previamente hemos conocido (*Nihil volitum nisi praecognitum*).

La Voluntad se desarrolla a partir del conocimiento intelectual, pero no se confunde con este. Pues el entendimiento se termina en el ser, en tanto que verdadero; mientras que la Voluntad se termina en el ser, en tanto que bueno. La tesis de que el entendimiento y la voluntad se reducen a una misma potencia, ha sido defendida por BARUCH SPINOZA (1632-1677) que dice en su *Etica, demostrada al modo geométrico*: "no hay en el alma volición alguna, es decir, afirmación o negación alguna, fuera de la que envuelve la idea en tanto que idea".

Voluntad es la facultad que apetece el bien aprehendido por el entendimiento.

---

2. Análisis del acto voluntario.

La volición es un acto simple, en sí mismo considerado, puesto que es espiritual. Sin embargo, se verifica mediante un proceso complejo, que puede seguir dos desarrollos distintos:

Primero.—Esta volición supone tres etapas o fases de desarrollo:

1.ª El acto del entendimiento que presenta el objeto adecuado para atraer o repeler al apetito. Este acto es del entendimiento *práctico*, y no del entendimiento especulativo, pues en él, la verdad se nos presenta, no para ser meramente contemplada, sino para ser hecha.

2.ª La inclinación o tendencia interna de la Voluntad hacia el objeto propuesto, bien rechazándolo, bien aceptándolo. Este es el acto volitivo puro.

En este acto hay ya *deliberación*, en tanto que se examina la conveniencia de aceptar o no aceptar el objeto, salvo cuando este objeto es el bien universal (véase el epígrafe 4 de esta Lección). Como veremos más adelante, también en el caso en que la voluntad delibera sobre el único objeto propuesto por el entendimiento, puede haber libertad (libertad de ejercicio, es decir, libertad para hacer o no hacer el acto).

3.ª La ejecución de los actos (internos o externos) necesarios y consecutivos a la volición.

Segundo.—En este tipo de volición, no sólo un objeto, sino más de uno, son presentados a la voluntad por el entendimiento, estimulando sus inclinaciones. Tenemos, por ello, las siguientes etapas:

1.ª El acto del entendimiento por el cual este presenta más de un objeto apetecible a la Voluntad. Estos objetos (que algunos psicóloges llaman "representaciones"), actúan como *móviles* de la voluntad.

2.ª La deliberación. No es otra cosa sino el desfile de aquellos diferentes objetos, comparándolos, sopesándolos, para determinar el valor de los diferentes móviles. La deliberación o ponderación puede ser cumplida en un instante, pero puede durar mucho tiempo.

3.ª La elección (también llamada: resolución, o decisión). Es el acto por el cual la voluntad se dermina *ad unum*, es decir, escoge una de las diferentes posibilidades como la más apetecible, pronuncia el "fiat" sobre una de ellas.

4.ª La ejecución de lo decidido.

Lo más característico del acto voluntario es la *deliberación y la*

decisión. La deliberación implica la realidad de una Conciencia unitaria, de un Ego capaz de poseer simultáneamente los diferentes motivos, a fin de poder compararlos y elegir el más adecuado, dentro de la situación concreta.

¿Pueden tener una fuerza absolutamente equivalente dos móviles de la voluntad? Es clásica la hipótesis del asno de BURIDÁN (+1358): un asno, que es igualmente atraído por dos haces de heno, muere de hambre ante ellos, pues ninguno logra vencer al otro, inclinándole a comer.

3. Concepto de libertad. Sus clases.

Se entiende por libertad, en general, la inmunidad o negación de determinación.

Esta determinación puede ser:

a) *Pasiva*.—Es la indiferencia para *recibir* algo. Se le opone la necesidad pasiva. Por ejemplo, el metal tiene una necesidad pasiva (es decir, de recibir o padecer) de calentarse cuando se la aplica una llama. No es libre para sustraerse a esta acción.

b) *Activa*.—Es la indiferencia para *hacer* algo. Es no estar determinado a hacer algo. La libertad activa puede ser:

1.º *De coacción* o espontaneidad.—No estar determinado a hacer algo impuesto "desde fuera". Se le opone la "necesidad de coacción".

2.º De *arbitrio*. No estar determinado a hacer algo impuesto "desde dentro" (*ab intrinseco*), por la propia naturaleza.

Ejemplos: El caballo es coaccionado por el jinete a marchar a través de una carretera, más bien que por otra. No tiene, en este caso, libertad de espontaneidad. Pero aun cuando se le deje "libre" (con esta libertad de espontaneidad), tampoco adquiere la libertad de arbitrio. Si va a una pradera, come hierba, la digiere: todos estos actos los hace por sí mismo", espontáneamente: pero *determinado* por su propia naturaleza. Así, el aparato digestivo está *determinado* por su naturaleza a obrar de un modo más bien que de otro.

La libertad de arbitrio puede ser:

a) LIBERTAD DE CONTRADICCIÓN (de ejercicio).—Es la libertad para hacer o no hacer un acto.

b) LIBERTAD DE CONTRARIEDAD (de especificación). Es la libertad de poder hacer un acto u otro. Cuando estos actos son opuestos contrarios, se llama de contrariedad, que es la libertad de especificación por antonomasia.

4. La voluntad es libre. ¿Por qué?

Los "deterministas" niegan la libertad de la voluntad humana:

1.° Bien sea porque creen que ella está *coaccionada* por causas exteriores. Es la tesis del "determinismo cósmico". Así, los estóicos pensaban que todo estaba determinado por el Hado (fatalismo). Hay quien cree que toda elección volitiva, lejos de ser libre, está motivada y determinada por causas cerebrales (determinismo fisiológico).

2.° Bien sea porque creen que ella está coaccionada por causas interiores psicológicas (determinismo psicológico). La voluntad elige siempre por algún motivo, que la inclina hacia un lado o hacia otro; muchas veces, estos motivos quedan en el inconsciente, pero no por ello dejarían de causar la decisión.

> Los *deterministas* desconocen la raíz auténtica de la libertad. Libertad no significa que la voluntad carezca de motivos al elegir un acto. Significa sólo no estar obligada por este motivo, y poder siempre no cometer el acto. (Libertad de contradicción).
>
> La raíz auténtica de la libertad de la voluntad es el conocimiento intelectual.

Todo apetito elicito se desencadena a partir de los objetos que le propone el conocimiento, y que el apetito los aprehende como buenos (apetecibles) o malos.

Ahora bien: Como el entendimiento tiene por objeto lo universal y abstracto resultará que al apetito volitivo se le proponen objetos abstractos, indeterminados. Por consiguiente, lejos de verse constreñido a apetecer o repudiar el objeto singular ofrecido por el cono-

cimiento sensible, el apetito puede ya elegir, es decir, adherirse a un objeto más que a otro.

La Voluntad, pues, no goza de libertad de arbitrio para dejar de querer el bien, que es su felicidad. Todo lo que quiere lo quiere en cuanto que es bueno ya que el apetito siempre apetece el bien. El mal es apetecido *per accidens*. Pues el mal no es un ser, sino una privación de ser. Y el bien es siempre un ser, pues todo ser es bueno.

El mal se apetece *per accidens* en la medida en que, al apetecer un bien, apetecemos las privaciones que le sean inherentes.

Ahora bien: Como el entendimiento no conoce el Bien Sumo, que es Dios, de un modo intuitivo (en contra de lo que sostiene el *ontologismo*) sino sólo analógico; y como la razón del Bien no se presenta perfectamente realizada en los objetos que conoce, de aquí que la Voluntad pueda abstenerse de cualquier volición, ya que goza de libertad acerca de todos los bienes particulares no ligados necesariamente con la felicidad en común.

La Voluntad goza de libertad de especificación y de ejercicio por respecto a los bienes particulares, y por respecto al Bien sumo, en cuanto conocido analógicamente. (Véase la Lección 23, núm. 6)

5. Naturaleza espiritual de la voluntad.

Como corolario del epígrafe anterior podemos establecer la tesis de la naturaleza espiritual de la Voluntad.

Si la Voluntad es libre, debe ser espiritual. Un apetito que no fuese espiritual no podría ser libre; ya que si no fuese espiritual, sería material, y, por tanto, sometido a todas las determinaciones singulares del conocimiento corpóreo, sin posibilidad de elevarse sobre ellas, antes al contrario, sumergido en el encadenamiento causal del Mundo corpóreo.

LECCIÓN XVI

EL SER HUMANO

1. **Clases de vida.**

Según las clases de organización y de operación, así también las clases de vida.

El primer escalón de la vida es la vida vegetativa, que tiene ya las funciones de nutrición y reproducción, pero carece de conocimiento. Las plantas solo alcanzan este grado inferior de la vida.

Hay algunos que defienden el conocimiento en los vegetales, aduciendo a su favor ciertos hechos que parecen probar que los vegetales *sienten*. Plantas como la *mimosa pudica*, la *oxdis sensitiva* y el *atrapamoscas* parecen sentir los estímulos exteriores. Sin embargo, todos estos hechos pueden explicarse como *tropismos*.

El segundo escalón de la vida es la vida *sensitiva*, con la cual comienza la vida psíquica. Aparece el conocimiento *sensorial*, y, con él, los apetitos e instintos inferiores. Sin embargo, el alma de los brutos, sigue siendo orgánica, es decir, material y dependiente del cuerpo, ya que todas las funciones que desarrolla son materiales (por ejemplo, la *imaginación* es una facultad puramente material). Los animales sólo alcanzan a este tipo de vida sensitiva. Debe advertirse que el alma sensitiva de los animales, de suyo, por su esencia, no es material. Supone un grado superior al de la pura materialidad corpórea, en cuanto que es principio de operaciones (tales como la percepción sensible) que no pueden ser comprendidas dentro de los meros conceptos físicoquímicos. (Véase la Lección 11, núm. 2). Sin embargo, el alma sensitiva se dice material en la medida en que no es espiritual (véase Lección 14, núm. 7), puesto que, en cuanto a su *obrar* y *existir*, es intrínsecamente dependiente de la materia.

Por último, la vida *intelectiva*, en la cual comienzan las funcio-

nes psíquicas superiores (entendimiento y voluntad). Estas funciones, aunque dan comienzo por estimulación del cuerpo, sin embargo son ya, por sí mismas, independientes de él. El alma intelectiva es espiritual; no depende del cuerpo y, por tanto, debe vivir después que el cuerpo se corrompe: es inmortal. Por ser espiritual, el alma es sustancia, es decir, tiene el privilegio de *subsistir*. Pero no es sustancia completa, sino incompleta, que necesita la unión con la materia.

El hombre es, de este modo, el ser más noble del universo material, porque ocupa el lugar de eslabón intermedio entre el Mundo material y el espiritual Es por eso un resumen o compendio del universo, un *microcosmos* (= un mundo en pequeño).

2. Clasificación de las teorías dadas sobre el hombre.

Conviene tener una clara idea de las más importantes teorías formuladas sobre el hombre, a fin de darnos cuenta del lugar que ocupa la teoría aristotélico-tomista.

Podemos clasificar las teorías sobre el hombre en dos grupos principales:

Monistas y *Pluralistas*, según que admitan que el hombre consta de una sola sustancia, o bien de más de una.

Las teorías *monistas* son, o *materialistas* o *idealistas*, según que sostengan que la esencia del hombre es una sustancia material, o bien que sostengan que es una sustancia espiritual.

Los materialistas consideran que el hombre no es más que un agregado de átomos, y sus pensamientos no son más que "secreciones del cerebro", así como el jugo gástrico es una secreción del estómago. El materialismo fue defendido en la antigüedad por DEMÓCRITO y los epicúreos. Modernamente, por HOLBACH, MOLESCHOTT y SCHRÖDINGER, que sostiene que la vida es un "cristal aperiódico".

Los idealistas exageran hasta tal punto su posición antimaterialista, que llegan a decir que el hombre no tiene materia: que la "materia" es una pura "proyección" de un espíritu interior, una representación objetiva (SCHOPENHAUER). BERKELEY defendió que la materia no existe, siendo sólo una idea: "ser, es ser percibido", decía BERKELEY (*esse est percipi*).

Las teorías *pluralistas* sostienen que el hombre es un ser compuesto de sustancias (o principios sustanciales) heterogéneas. Las doctrinas pluralistas pueden ser *exageradas* (cuando afirman que estos principios son sustancias completas de por sí, y se unen externa o accidentalmente en el hombre), o *moderadas* (cuando sostienen que los distintos principios sustanciales no constituyen, aisladamente tomados, sustancias completas, sino incompletas, completándose precisamente en la sustancia completa que es el hombre).

Además, las teorías pluralistas pueden ser: Dualistas, Trialistas o Multiplicistas, según que defiendan que el hombre está formado por dos sustancias, por tres, o por múltiples.

Entre las dualistas, citaremos: Las teorías de ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, por un lado, y de PLATÓN y DESCARTÉS por otro. Entre las trialistas, la teoría de JUAN LECLERC (muerto en 1736), que sostiene que, además de alma y cuerpo hay que suponer en el hombre un "mediador plástico" —que sería una sustancia intermedia, incorpórea, pero sin conocimiento— capaz de explicar su enlace. También son trialistas las teorías que sostiene que el hombre, además de *alma* y *cuerpo*, está dotado de "espíritu", superior al alma (así, KLAGES, MAX SCHELER). Por último, entre las teorías multiplicistas, citaremos: la teoría de las *mónadas* de LEIBNIZ y la teoría de las "formas múltiples" de la escuela franciscana (SAN BUENAVENTURA, DUNS ESCOTO (1270-1308).

Según LEIBNIZ (1646-1716) el universo está compuesto de una infinitud de sustancias espirituales (de átomos espirituales) que llama *mónadas* (=unidades). Cada una de estas mónadas tiene, como propiedades, la facultad de conocer (aunque en grados muy diversos de claridad) y la de desear.

> Cada mónada se desarrolla internamente, según un ritmo propio, sin que sea afectada por las demás. Esto lo expresa LEIBNIZ en esta frase: "las mónadas no tienen ventanas al exterior".

Sin embargo, los actos de las diversas mónadas están entre sí coordinados por la Mónada suprema, que es Dios, desde toda la eternidad (*armonía preestablecida*). Esta armonía nos da la impresión de que unas mónadas influyen en otras. Pero es sólo una ilusión. También en el teatro, cuando un actor cae tras el pistoletazo que le dispara otro actor, recibimos la impresión de que el primero ha sido herido por el segundo, cuando en realidad, cada uno se limitaba a "representar su papel". Cada mónada, en el universo, "representa" el plan o papel trazado por Dios. Este plan es el mejor de los posibles (*optimismo metafísico*).



Leibniz (1646-1716)

Las mónadas, por lo demás, aparecen congregadas en conjuntos distintos, según relaciones diversas entre ellas. De estas relaciones entre las monadas (que son, en sí, inextensas) surge la apariencia del espacio.

El hombre es también un conjunto de mónadas, coordinadas entre sí, bajo la dirección de una mónada rectora o *vínculo sustancial*, que es el alma. Con esta teoría, LEIBNIZ se aproxima a ARISTÓTELES.

3. Crítica a las teorías monistas y multiplicistas.

Las *teorías monistas*, tanto materialistas como idealistas, deben ser rechazadas. En el hombre no podemos negar ni el cuerpo, ni el espíritu. Y esto porque la experiencia nos lo notifica, y no es legítimo desoir sus informes.

Las *teorías multiplicistas* asimismo hay que rechazarlas:

a) La teoría del "mediador plástico" pues nos conduciría a un proceso *ad infinitum*. Entre el mediador plástico y las dos sustancias, habría que intercalar otros dos mediadores, y así indefinidamente.

b) La teoría multiplicista, constituye una complicación inútil en la teoría del hombre, ya que la variedad de sus contenidos puede reducirse al esquema de un dualismo. "No hay que multiplicar los entes sin necesidad", es una regla metodológica.

4. El dualismo exagerado. La teoría del paralelismo psicofísico.

El *dualismo exagerado* concibe al hombre como un compuesto de dos sustancias (corporal una, espiritual la otra) o, al menos, de dos órdenes independientes, cada uno de los cuales actúa y opera autónomamente por respecto del otro. Entre los defensores de esta teoría se destacan, entre los antiguos, los pitagóricos y platónicos; entre los modernos, DESCARTES y B. ESPINOZA. Entre los más recientes, los *paralelistas* (WUNDT, MÜNSTERBERG).

Creían los pitagóricos que el *alma* era una sustancia espiritual que está encadenada al cuerpo, que viene a ser su cárcel. Las almas buenas logran liberarse, con la muerte, del cuerpo; las almas perversas se reencarnaban al morir en otros cuerpos, incluso de animales (*metempsicosis*). DESCARTES concibió al hombre como compuesto de dos sustancias (*res extensa y res cógitans*) totalmente autónomas, aunque entran en contacto a través de la glándula pineal. Pero la unión entre ellas es accidental, no sustancial. SPINOZA inició la teoría del paralelismo psico-físico. Según esta teoría (defendida metodológicamente por WUNDT), el orden de los fenómenos psíquicos es autónomo así como lo es el orden de los fenómenos fisiológicos. Cada fenómeno psíquico tiene una causa psíquica, así como cada fenómeno fisiológico tiene una causa fisiológica. Lo que sucede es que a cada fenómeno de una serie le corresponde uno de la otra. Pero no hay influencia psico-física. Cuando muevo un brazo, el movimiento deberá ser explicado por causas fisiológicas. La conciencia se limita a acompañar el movimiento, como una fosforescencia (epifenómeno).

Refutación del dualismo exagerado.—Entre los varios argumen-

tos que existen en contra del dualismo exagerado, citaremos aquí los siguientes:

1.º El dualismo exagerado no explica la unidad admirable que existe en el hombre y que testifica la consciencia.

2.º Al dualismo exagerado se oponen todas las razones que daremos en favor del dualismo moderado.

5. El dualismo moderado y teoría de la unidad sustancial.

La teoría de ARISTÓTELES, que SANTO TOMÁS perfeccionó, consiste en un dualismo moderado.

Según él, tanto el alma como el cuerpo son sustancias incompletas, que buscan completarse en una sola sustancia completa, que es precisamente la sustancia del hombre real, la sustancia humana.

Ahora bien: el alma humana es espiritual, como se prueba, principalmente, porque es capaz de conocimientos superiores y de reflexiones sobre sí misma. Lo que es capaz de conocer el ser inmaterial no puede ser de naturaleza material.

Pero si el alma humana es espiritual, será *simple* (es decir, carecerá de partes integrales y extensas —aunque puede tener partes entitativas, a saber, la existencia y la esencia), y, por tanto, incorruptible (inmortal). Asimismo, por ser espiritual, el alma humana es *subsistente*, es decir, que puede existir separada del cuerpo, si bien, por ser sustancia incompleta, sólo alcanza su plenitud cuando está unida al cuerpo, que le proporciona sus instrumentos y objetos adecuados. (Naturalmente, aun unida al cuerpo, el alma espiritual puede ejercitar operaciones sin concurso del cuerpo; así, los actos de conocimiento superior y los de la voluntad).

La unión profunda entre el alma y el cuerpo, que testimonia la experiencia, la explica ARISTÓTELES por medio de la teoría hilemórfica, según la cual el alma racional es la forma sustancial del cuerpo y el cuerpo es la materia. (Véase Lección 10, núm. 5).

Ahora bien: las consecuencias que se deducen de esta teoría son abundatísimas. Expondremos las más destacadas de estas consecuencias:

1.º La información no circunscriptiva. Si el alma es *simple*, es absurdo que esté "superpuesta" al cuerpo, extendida por sus partes y uniéndose a él "parte a parte". Si el alma está presente en una parte del cuerpo, deberá estar totalmente (no parcialmente, pues no tiene partes). Por eso se dice que el alma está "toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes". Este modo de estar un ser en otro se llama "no circunscriptivo" (ver Lección 8, núm. 1).

2.º El hombre es racional. Es decir: ni es un cognoscente puramente *intuitivo*, como los ángeles, ni es un cognoscente puramente *sensitivo*, como los animales. Su conocimiento es *discursivo* (racional), según lo cual saca unas verdades de otras, sucesivamente. Esto supone un conocimiento inferior con respecto a la ciencia divina o angélica, pero es un conocimiento inmensamente superior al meramente sensorial de los animales.

3.º El alma humana es inmortal, pero no puede reencarnarse en otros cuerpos (contra la metempsicosis) por ser forma sustancial.

LECCIÓN XVII

ORIGEN Y DESTINO DEL ALMA HUMANA

1. Clasificación de las teorías sobre el origen del alma humana.

Las principales teorías formuladas para explicar el origen del alma humana son las siguientes:

1.ª EVOLUCIONISMO.—Según esta doctrina, el alma humana procede, por evolución, del alma de los animales. En la Naturaleza viviente, observamos una escala progresiva, que va desde los animales unicelulares, hasta los primates, culminando en el hombre. Se observa también en esta serie una gradación de funciones, y, en particular, una gradación de las facultades cognoscitivas, cuyo más alto grado es el hombre. Dentro de la vida humana, también se advierte este desarrollo evolutivo: la historia de la humanidad nos da la impresión de un progreso y perfeccionamiento de la inteligencia y de las demás facultades. Este perfeccionamiento, determina, principalmente, la superación del estado de barbarie y salvajismo primitivo, hasta alcanzar el estado de cultura de nuestras sociedades actuales.

El evolucionismo es una teoría que, en lo que se refiere al cuerpo, al aspecto orgánico del hombre, puede tener gran parte de verdad, aunque, hoy por hoy, no deja de ser una hipótesis científica, y no una teoría demostrada. De hecho, muchos pensadores católicos admiten la evolución e incluso la transformación del organismo animal (de un antropoide) en el organismo humano. Ultimamente ha defendido brillantemente esta teoría el jesuíta P. TEILHARD de CHARDIN. Pero lo que no se puede admitir es el evolucionismo aplicado al alma espiritual. Por ser esta inmaterial, no puede derivar del ser corpóreo, pues nadie da lo que no tiene, y esta evolución sería tanto como el surgimiento de un ser de la nada.

2.ª EMANATISMO.—Según las teorías emanatistas, el alma no puede, efectivamente, proceder de la materia. Su origen es Dios. Pero el alma fluye de Dios, no por creación, sino por *emanación,* de suerte que el alma humana viene a interpretarse como una especie de fragmento de la divinidad, y ella misma divina.

El emanatismo es propiamente una doctrina *panteísta* (el panteísmo sostiene que todo es Dios).

Estas teorías emanatistas fueron sostenidas en la Antigüedad por los filósofos neoplatónicos, sobre todo por PLOTINO (204-270) y en la edad moderna, por los idealistas alemanes, discípulos de KANT: J. T. FICHTE (1762-1814) y HEGEL (1770-1831).

El emanatismo es inadmisible porque equivale a suponer que Dios puede multiplicarse y fragmentarse en las distintas almas espirituales, lo que repugna de todo punto a la simplicidad divina (véase lección 20).

3.ª GENERACIONISMO.—El generacionismo enseña que el alma espiritual procede, no ciertamente de la materia, pero sí de otras almas espirituales, por generación. Los padres, engendrarían no sólo el cuerpo, sino también el espíritu. Esta teoría se conoce también con el nombre de *traducianismo*. Fue defendida por ORÍGENES (185-254) y el propio SAN AGUSTÍN (354-430) la tuvo algún tiempo por verdadera.

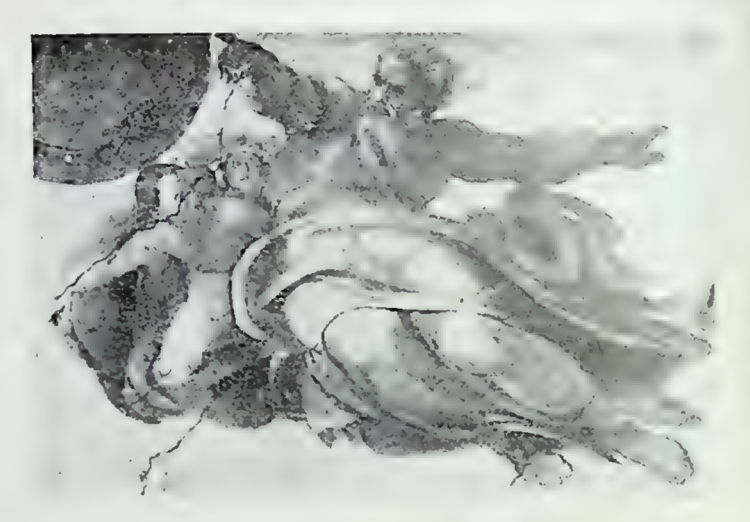
Sin embargo, el traducianismo está hoy comúnmente desechado, pues no se comprende cómo un ser espiritual finito puede, por generación o germen, hacer brotar otro ser espiritual. Esto sería tanto como suponer que el espíritu tiene partes, al modo como el cuerpo tiene células, que pueden desarrollarse hasta reproducir el ser íntegro. Pero el alma es simple, y no tiene partes. Por ello, el traducianismo debe considerarse como una mera metáfora.

4.ª CREACIONISMO.—Sostiene esta teoría que el alma espiritual solamente por creación puede ser originada.

2. Exposición del creacionismo.

El creacionismo enseña que toda alma espiritual es producida inmediatamente por Dios, por un acto de creación.

La creación es el acto de causar un ente sin que anteceda un sujeto potencial. Por tanto, la creación parte de la nada (*ex nihilo*) y en consecuencia, requiere la participación de una causa eficiente infinita (véase la Lección 21, núm. 2).



Jehová separando la luz de las tinieblas, por Miguel Angel. (bóveda de la Capilla Sixtina)

La creación se diferencia, por ello, de la *educción* que es la causación de un ser a partir de un sujeto que contiene en potencia la forma (sustancial o accidental) del nuevo ente aparecido. Así, por ejemplo, cuando el árbol se quema, surgen, por educción, las sustancias del carbono, nitrógeno, etc., contenidas en las cenizas (véase la Lección 10, núm. 5).

Pero no hay ningún sujeto del cual pueda surgir el alma espiritual por *educción*. Por consiguiente solamente puede comprenderse su origen mediante un acto de creación inmediata de Dios.

Solamente de este modo puede además comprenderse la independencia que el alma espiritual tiene con respecto del cuerpo.

3. **El fin del hombre.**

La palabra fin tiene dos sentidos. 1.° Fin, significa término de una existencia. 2.° Fin, significa destino (véase la Lección 24, núm. 1).

El fin del hombre, en el primer sentido de la palabra, es la muerte. La muerte es un límite *natural* de la vida humana en tanto que esta implica la vida corpórea. El organismo corpóreo, por tener composición de partes, es *esencialmente* mortal, es decir descomponible en sus partes integrantes.

Por lo que se refiere al destino del alma, hay que decir que el espíritu humano es inmortal. Llamamos inmortalidad a la indefectibilidad del alma, tanto en su ser como en su obrar. Es inmortal un ser que tiene vida y no puede perderla.

La inmortalidad de la que hablamos es la inmortalidad *natural*, pero no inmortalidad *esencial* ni la inmortalidad *gratuíta*. Inmortalidad esencial es la imposibilidad metafísica de un viviente para perder su vida. Esta inmortalidad solamente la posee Dios, en cuanto que es ser necesario.

La inmortalidad es *gratuíta* cuando es otorgada a un ser de suyo corruptible. Esta inmortalidad solamente puede lograrse mediante un acto especial y gratuíto de la conservación divina, que pone al ser fuera de todas las causas que ordinariamente determinarían su corrupción.

La inmortalidad natural es la que corresponde a un ser en virtud de su propia estructura. Esta inmortalidad, aun cuando se acomoda a las leyes de la naturaleza, creada por Dios, no es necesaria, pues en todo momento podría Dios *aniquilar* a este ser naturalmente inmortal. Esta aniquilación constituiría ciertamente un milagro, es decir, una suspensión de las leyes de la naturaleza, pero en virtud de otras leyes superiores emanadas de la voluntad divina.

> La inmortalidad que reclamamos para el alma, no es la inmortalidad *esencial* ni la inmortalidad *gratuita*, sino la inmortalidad *natural*.

4. **Argumentos en favor de la inmortalidad del alma.**

Los argumentos más importantes para demostrar la inmortalidad del alma se clasifican de la siguiente manera:

1.° Argumentos metafísicos, fundados en la esencia misma del ser espiritual.

2.° Argumentos teleológicos, fundados en el modo de actuar del ser espiritual, es decir, en sus operaciones, en tanto que dirigidas a un fin.

5. **Los argumentos metafísicos en favor de la inmortalidad del alma.**

El alma es naturalmente inmortal, pues en otro caso podría ser destructible. Esta destructibilidad del alma debería tener lugar de alguno de estos modos:

a) Por *aniquilación*, de suerte que la entidad del alma espiritual quédase enteramente suprimida. Esta aniquilación es, desde luego, posible, pero únicamente en virtud de un milagro, como hemos dicho en el párrafo anterior.

b) Por transformación en otra sustancia. Esta posibilidad es absurda, pues para ello el alma debería ser un ente compuesto y no *subsistente*.

c) Por descomposición o disgregación en partes, a la manera como se descompone un trozo de materia. Esta posibilidad también debe rechazarse porque precisamente la naturaleza del alma excluye esta divisibilidad en partes que es propia de la extensión.

6. **Los argumentos teleológicos en favor de la inmortalidad del alma.**

En la naturaleza del hombre, de un modo constante y universal, se observa la tendencia hacia la consecución de una felicidad perfecta que sólo parcialmente queda saciada en los bienes concretos.

Pero esta tendencia hacia la felicidad perfecta debe considerarse como una tendencia natural, es decir, arraigada en la misma esencia del hombre y dimanante espontáneamente de su naturaleza.

En consecuencia es preciso considerar a esta tendencia como una ley natural del hombre, y por consiguiente indicio seguro de la naturaleza humana, que se vería contrariada si este deseo innato fuese defraudado.

METAFISICA

LECCIÓN XVIII

CAUSAS DEL SER

1. Noción de causa.

> Se dice que un ente es *causa* cuando comunica el ser a otro que depende existencialmente de aquél.

En este concepto de *causa* hay tres elementos esenciales, todos ellos indispensables para que podamos decir de algo que es una causa.

1.º La razón de *principio*. Toda causa es principio del causado. *Principio* es aquello de lo que algo procede, de cualquier modo que sea. Por eso no todo principio es causa. Para que lo sea debe reunir los requisitos 2.º y 3.º El punto, por ejemplo, es principio de la línea, pero no causa de ella; la noche es principio del día, pero no causa; la obertura es el principio, pero no la causa de la sinfonía. Pues en todos estos casos el principio antecede a lo que sigue, pero no comunica el ser, no influye en el ser de la cosa. Este aparece en la existencia por otras causas: el lápiz, el sol o los instrumentos musicales respectivamente. Para que podamos hablar de causa, es preciso, además:

2.º *La influencia o comunicación del ser a lo causado*. La causa "suministra" ser a otro ser, como el manantial de energía eléctrica suministra corriente. Sin esta comunicación o influjo entitativo, no habría causalidad.

Pero puede haber comunicación del ser, influencia entitativa (ontológica) sin que por ello haya todavía causalidad, a saber, cuando lo que recibe este ser, no guarda dependencia, según este ser, del principio. Así, de acuerdo con la Teología sobrenatural, el Padre es principio del Hijo, a quien comunica el ser: pero el Hijo no depende en este ser del Padre, pues el ser que la Primera Persona confiere al Hijo es el mismo ser que está en el Padre comunicado con el Hijo. Por este motivo no diremos que el Padre es causa del Hijo, aunque le comunica el ser; pues no hay dependencia. El Padre es principio, no causa del Hijo.

3.° La *dependencia* o consecución existencial. Lo que recibe el ser debe guardar dependencia entitativa respecto de la causa que se lo comunica. Por ello debe haber cierta distinción real entre la causa y lo causado. Si no la hubiera no podría decirse que la causa *comunica* el ser a *otro*, y que este depende en su ser, de la causa (pues sería como depender algo de sí mismo, lo que es sólo un juego de palabras).

Cuando una bola de billar recibe el impulso del taco, y choca con otra bola, decimos que es causa del movimiento de ésta. En efecto:

1.° La primera bola es *principio* del movimiento de la segunda.

2.° La primera bola ha *comunicado* el movimiento a la segunda.

3.° Esta se mueve gracias al impulso de la otra bola. Su movimiento es *distinto* del de la primera, y *depende* de ella. (En cambio no diremos que el movimiento de la primera bola en la primera décima de segundo es causa del movimiento de la misma bola en la segunda décima de segundo, pues aquí procedemos como si tratase de un mismo movimiento).

No debe confundirse la causa con la *condición*. La condición (en especial la condición "sine qua non") no expresa causalidad, sino sólo disposición para que la causa pueda ejercer su causalidad. Así la mesa del billar, en nuestro ejemplo, no será causa del movimiento de las bolas, pero sí condición para que las causas del movimiento puedan ejercerse. El que levanta una compuerta para que entre el agua a una acequia, tampoco es causa del paso del agua, sino más bien condición, puesto que su gestión se reduce a remover los obstáculos que se oponen a la presión del agua. Los catalizadores suelen también ser condiciones que facilitan la acción de las causas químicas sin ser ellos mismos causas del compuesto resultante.

2. División de las causas en extrínsecas e intrínsecas.

Hemos visto que la causa debe distinguirse de lo causado para que podamos hablar de dependencia en la comunicación del ser. Por ello no puede hablarse de causa de sí mismo o *causa sui*. Sin embargo, este concepto conserva un cierto sentido análogo al que posee la definición del punto geométrico como un "círculo de radio 0". En todo caso no hay que confundir el concepto de *causa sui* con el concepto de causalidad *retroactiva*, en la cual el efecto reobra sobre la causa (termostato por ejemplo).

> Según las maneras de distinguirse la causa de lo causado, así también se distinguirán los diferentes tipos de causas.

La Filosofía clásica distingue estos dos grupos:

a) Causas intrínsecas.—Son aquellas respecto de las cuales lo causado no es sustancia distinta de la causa. Esta es, por consiguiente, interna a la sustancia (aunque no se confunde con ella: es tan sólo una *parte* del todo). Cuando consideramos la sustancia compuesta de materia y de forma (Teoría hilemórfica. Véase la Lección 10), la materia y la forma, funcionan como causas intrínsecas.

Las causas intrínsecas, por lo tanto, son dos: *material* y *formal*. La causa material es la materia, que comunica el ser al compuesto sustentando a la forma. La causa formal comunica el ser al compuesto actualizando a la materia, poniéndola en acto.

b) Causas extrínsecas.—Son aquellas que son exteriores al ser de lo causado.

Son dos: La *causa eficiente* y *la causa final*.

La causa eficiente es el principio del movimiento. Es la que infunde la actividad necesaria para que el sujeto cambie de forma.

La causa final es la que marca la dirección y el sentido del movimiento. Sin este sentido, la energía eficiente no se desencadenaría, quedando indeterminada. En los seres conscientes, la causa final aparece en el entendimiento antes de que se ejecute la acción. Por ello se dice que "el fin es el primero en la intención y el último en la ejecución".

Aristóteles pone el ejemplo de un escultor que talla una estatua para explicar las distintas clases de causalidad.

1. El mármol bruto es la causa material, el sujeto pasivo propicio para recibir una configuración o forma. (Sin embargo, debe advertirse que el mármol no es materia prima, sino materia segunda, pues tiene ya una forma: la del mármol).

2. La figura que recibe el mármol —por ejemplo la figura de Apolo— es la forma, que en este ejemplo no es forma sustancial, pues no se altera la sustancia del mármol, sino forma accidental.

3. El escultor, por medio de su cincel, (causa instrumental) es la causa eficiente, que introduce la forma de Apolo en la materia del mármol.

4. El fin que guía al escultor, dirigiendo los movimientos de su mano, es la causa final. (Véase Lección 24, núm. 1).

3. La causa eficiente.

La causa eficiente es el principio del que primeramente sale el movimiento o la mutación del no ser al ser.

El ejercicio de la causalidad eficiente es la *acción*. La acción es, en las sustancias finitas, un accidente. En Dios, la acción es su misma sustancia.

> El *principio de causalidad* afirma: "Todo lo que comienza a ser, tiene una causa eficiente". En efecto, lo que comienza a ser, ni puede proceder de la nada, ni puede darse el ser a sí mismo.

La causa eficiente se divide en:

A) Principal cuando opera por virtud propia. La causa principal puede ser:

a) Causa principal primera. Es la que no depende de nadie en su acción. Sólo Dios es causa principal primera.

b) Causa principal segunda. Es la que depende de la causa primera en su acción.

El *ocasionalismo* es la teoría que niega las causas eficientes segundas. Según los ocasionalistas, sólo Dios es causa eficiente. Les parece que causar vale tanto como producir el ser, y esto para ellos significa crearlo. Pero como sólo Dios es creador, sólo Dios sería causa. Los seres finitos tan sólo serían *ocasión* para que Dios actúe. Por ejemplo, cuando un árbol determina que se produzca en mí la percepción del árbol, no habrá que decir que el árbol sea la causa de mi percepción, sino sólo la ocasión para que Dios produzca en mi alma la imagen del árbol. El Ocasionalismo fue sostenido por algunos discípulos de DESCARTES, principalmente por MALEBRANCHE (1638-1715). El Ocasionalismo confunde la causación con la creación.

También niegan la causalidad eficiente los panteístas, pues consistiendo todos los seres finitos en ser una mera manifestación de la potencia divina, será ésta y no aquéllos la que actúa.

B) INSTRUMENTAL. — Es una causa verdaderamente eficiente, pero subordinada a otra, a la que sirve y por la cual se mueve. Por ejemplo, el cincel es instrumento del escultor.

Es de advertir que el efecto del instrumento puede ser más alto que él: el pincel produce un cuadro. Esto es debido que el instrumento recibe una *premoción física* de la causa principal, que lo eleva y proporciona al efecto.

4. Negación de la causa eficiente por los empiristas.

El empirismo sostiene que todo conocimiento humano procede de los sentidos y que no rebasa el ámbito de éstos. (Véase la Lección 14, núm 4). Los empiristas dicen que sólo debemos admitir aquellas proposiciones que se puedan *verificar* empíricamente (es decir, que se puedan "ver y tocar"). Todo lo que no admita verificación empírica, según los empiristas, es inadmisible en ciencia o en Filosofía. Será objeto, a lo sumo, de la religión, del conocimiento sobrenatural.

Los empiristas, pues, no niegan los seres suprasensibles (el alma, Dios, las sustancias). Dicen que no son cognoscibles por medios naturales. Pues el hombre sólo puede conocer naturalmente, según ellos, lo que le ofrecen los sentidos (ojos, oído, tacto), la experiencia, y nada más.

El empirismo ha sido defendido principalmente por los ingleses.

El empirismo clásico inglés está representado por los filósofos John Locke (1632-1704), Jorge Berkeley (1685-1753 y David Hume (1711-1776). Y actualmente, por el "Empirismo lógico" (Wittgenstein, Carnap, etc.).

Los empiristas ingleses, desde Hume acostumbran a negar la idea de causa eficiente. Dicen que no *experimentamos* —no vemos ni tocamos— las causas eficientes. Nosotros *vemos* la bola de billar A deslizarse por la mesa hasta llegar junto la bola B. Entonces vemos que la bola B se pone en marcha. Pero no *vemos* el "influjo" de A en B. No vemos ningún "fluído" que pase de A a B: no vemos la causalidad. Luego, en lugar de causalidad, hablaremos simplemente —dicen los empiristas— de *sucesión* de los fenómenos.

La causalidad para el Empirismo es sólo una sucesión reiterada. Como muchas veces vemos que un fenómeno sigue a otro, llegamos a pensar que éste es causa de aquél. Si un gallo razonase, creería que él era la causa de la salida del sol, ya que éste sale después de cantar él.

Sin embargo, distinguimos muy bien cuando se trata de mera *sucesión* de fenómenos y cuando de *causalidad*. Algunas veces, es cierto, resulta difícil discriminar una cosa de otra. Tomamos la sucesión como causa. (*Post hoc, ergo propter hoc*). Pero esto demuestra que hay una distinción.

Además los experimentos de Michotte han demostrado que la causalidad (tal como se experimenta en la percepción del impulso que un cuerpo transmite a otro mediante el choque), no es algo que "inventamos", sino que lo percibimos espontáneamente.

5. La causa final.

La Filosofía clásica postula la necesidad de las causas finales, incluso para que pueda producirse la acción de las demás causas. Pues aun contando con la materia y la forma, y la causa eficiente, si ésta no adopta una dirección, un fin determinado, no podría comenzar su acción. Carecería de punto de aplicación. El fin o causa final, confiere, según esto, la realidad misma determinada al ser.

Por ello la causa final se encuentra donde quiera que exista el movimiento. No sólo en los seres dotados de conciencia y vida (cuya

actividad evidentemente orientada según fines, es *teleológica*) sino también en los seres inorgánicos y, en general, en la naturaleza, cuyo desarrollo y movimiento no es un proceso ciego, sino que conspira hacia un fin, que es el que presta el orden al Universo y que no es otro sino Dios mismo en cuanto Bien supremo.

Las causas finales son negadas por los filósofos *mecanicistas*. (Ver Lección 10, núm. 2). Según éstos no puede decirse que en la naturaleza haya fines. La naturaleza, dicen, no persigue ningún fin. Es sólo el hombre quien proyecta sobre los procesos naturales su modo de ser propio. (A esto se llama *antropomorfismo*)

El hombre personificaría a los objetos naturales: dirá que los astros brillan *para* (o con el fin de) alumbrarle, o que las nubes descargan con el fin de regar las cosechas; o que las aves tienen alas para volar. En rigor había que decir que los hombres se alumbran *porque* luce el sol; y que las cosechas se riegan *porque* llueve; y que las aves vuelan porque tienen alas. En una palabra, el mecanicismo pretende sustituir "el para que" (causa final) por el "por qué" (causa eficiente).

Sin embargo hay que advertir que el por qué de un proceso no es incompatible con el para qué, sino que ambos se exigen y se complementan: las aves vuelan *porque* tienen alas; pero tienen alas *para* volar.

LECCIÓN XIX

LA CAUSA PRIMERA

1. La existencia y la naturaleza de Dios como problemas filosóficos. Agnosticismo, Fideísmo y Ontologismo.

La ciencia filosófica llega al tema de Dios por estos dos caminos:

a) La consideración del Mundo y del Hombre, los cuales se nos presentan como injustificados por sí mismos, y necesitados de un Fundamento ontológico, que es Dios.

b) La consideración de la Religión, como virtud y práctica de los hombres que se edifica sobre el culto y amor de Dios.

En el primer caso, el tema de Dios da lugar a la ciencia metafísica más elevada, que es *la Teología natural o Teodicea*.

En el segundo caso, se constituye la ciencia filosófica llamada Filosofía de la Religión.

Algunos filósofos sostienen que la Filosofía sólo puede ocuparse de Dios con ocasión de la Filosofía de la Religión. Esta afirmación exclusivista implica la negación de que el entendimiento, filosofando, pueda llegar al conocimiento de Dios a partir de la consideración del Mundo. Y esta negación es formulada por las teorías *agnósticas* o escépticas.

> El agnosticismo no niega la existencia de Dios (como el ateísmo): sólo niega que podamos conocerlo. Así, por ejemplo, es agnóstico KANT.

Los agnósticos que, sin embargo, conservan el amor a Dios, defenderán que solo a través de la Religión verdadera podemos cono-

cer algo de su existencia y de su naturaleza. Esta teoría se llama *fideísmo* (véase la lección 1, núm. 6).

Ahora bien: la Filosofía de la Religión aporta importantes conocimientos acerca de las cuestiones teológicas. Pero no es el camino exclusivo para llegar al conocimiento de Dios.

En efecto: basta que no rechacemos el valor trascendente de nuestro conocimiento, y basta que conozcamos la existencia del Mundo, para que el problema de Dios se plantee inmediatamente en la Metafísica.

Nuestro conocimiento tiene un valor trascendente. Esto significa que el entendimiento humano no se detiene en el mundo fenoménico —el mundo de lo que aparece a los sentidos (fenómeno=lo que se aparece)— sino que puede traspasarlo, y llegar al conocimiento de la realidad en sí misma. El mundo fenoménico no es un muro, una cortina que oculta la realidad, encubriéndola; sino un estribo en que podemos apoyarnos para *transcenderlo,* es decir, para llegar más allá. El *positivismo,* y el empirismo, niegan el valor trascendente del conocimiento humano. Afirman que nuestro conocimiento es *inmanente,* es decir, que queda en (*manere in*) el ámbito de los fenómenos que nos ofrecen los sentidos. Pero es completamente equivocado pensar que nuestro conocimiento es inmanente. Ni siquiera los mismos positivistas o empiristas se atienen a lo que ven o perciben. Miremos a nuestro alrededor: ¿qué vemos? Una mesa, una ventana, una ciudad y, por fin, nubes flotando en el espacio. Nos representamos inmediatamente todo el mundo material. Pero este mundo, ya no lo vemos con nuestros ojos. El *mundo* trasciende, con mucho, a nuestros sentidos. Además sabemos con toda certeza que este mundo hace mucho tiempo que existe. Ningún argumento de los escépticos (el escepticismo es la doctrina de los que sostienen que nada podemos saber con certeza) puede destruir la convicción de que el mundo material existe hace muchos siglos. Sin embargo, nosotros *no vemos* ese mundo pasado. Y sin embargo, si nosotros nos empeñásemos en afirmar que estas cosas relativas al pasado del mundo material, que no vemos, no han existido, o si han existido no podemos saberlo con certeza, nos tendrían por locos.

Podemos, pues, elevarnos sobre el mundo fenoménico, para llegar de algún modo al conocimiento de lo suprasensible, que es el fundamento del propio mundo fenoménico. Pero esta elevación, esta trascendencia, se hace posible mediante el razonamiento, que se apoya precisamente en el mismo mundo fenoménico. Por este motivo la existencia de Dios no se nos aparece de un modo *inmediato* (= sin medio) sino *mediante* el mundo fenoménico, "por medio de aquellas cosas que han sido hechas".

> Si conociéramos a Dios inmediatamente y con toda evidencia, Dios no sería un problema: sería, simplemente, un axioma, una proposición inmediata.

Esto es lo que defendieron algunos escolásticos. GIL DE ROMA, por ejemplo, dijo que la proposición "Dios existe" es *per-se-nota*, es decir, inmediatamente evidente: tan clara que no necesita demostración. Algo así es lo que defiende también el ontologismo, desde MALEBRANCHE hasta GIOBERTI (1801-1852) y ROSMINI (1797-1855). Según el *ontologismo*, Dios es la primera idea que la mente conoce: sin ella nada podríamos conocer. Por consiguiente, Dios no necesita demostración, por sernos inmediatamente evidente.

Sin embargo, esta tesis acerca del carácter axiomático de la proposición: *Dios existe*, que va de buena fe dirigida contra el ateísmo, prueba demasiado: ¿Cómo podría la razón natural tener una intuición directa, inmediata, del ser infinito siendo finita? La razón humana sólo puede llegar al conocimiento del ser infinito a partir de las cosas finitas, que son, para él, adecuadas.

Pero el conocimiento de las cosas finitas es un conocimiento incompleto, puesto que el ser finito no tiene en sí mismo la razón del ser: la Filosofía, que busca las razones últimas, llega naturalmente al planteamiento del problema de la existencia y de la naturaleza de Dios.

2. Necesidad filosófica de la existencia de Dios.

Si lo que conocemos es, ante todo, las cosas finitas, y si éstas no tienen en sí mismas la razón de ser, es necesario que exista una Razón. Si esta Razón fuera incognoscible, o si no existiera (como sostiene el ateísmo), habría que declarar fracasada totalmente la Filosofía: la Filosofía como ciencia sería imposible. Su impotencia sería tan grande, que no merecería el dictado de científica.

3. Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios.

Las pruebas pueden ser de tres clases:

1.° *A posteriori.*

2.° *A priori.*

3.° *A simultáneo.*

Una prueba es *a posteriori* cuando procede del efecto a la causa. El efecto es ontológicamente posterior a la causa; sin embargo es lo más frecuente que lo conozcamos antes que la causa. El orden del conocer es, con frecuencia, inverso al orden del ser. Así, por ejemplo, el humo es posterior al fuego, como efecto suyo que es y, sin embargo, muchas veces, lo primero que vemos es la humareda y de ahí inferimos que existe el fuego que lo causa. (Véase la lección 7, núm. 5).

Una prueba es *a priori* cuando procede de las causas a los efectos. Por ejemplo, de la consideración de la naturaleza de un animal, yo deduzco que tiene que morir. *A priori* puedo también saber que si interpongo un cuerpo opaco entre un foco luminoso y mi ojo, dejaré de verlo: la interposición es causa del eclipse.

A *simultáneo* probamos algo cuando logramos establecerlo a partir de otros principios que no son, ontológicamente, ni anteriores ni posteriores, sino simultáneos (Por ejemplo: los extremos de una relación de igualdad son simultáneos; no puede ser ninguno anterior o posterior a otro, ya que entonces no habría relación).

> Es imposible probar la existencia de Dios *a priori*. Solo es posible probarla por argumentos *a posteriori* y, según algunos, *a simultáneo*.

En efecto: para que pudiera haber una prueba *a priori* de Dios, debería existir algo anterior ontológicamente a Dios, lo que es absurdo, puesto que Dios, por definición, es anterior a todo ser. Luego sólo quedan como posibles los argumentos *a priori* y a *simultáneo*.

La prueba *a simultáneo* característica es el llamado "argumen-

to ontológico" de SAN ANSELMO, que deduce la *existencia* de Dios a partir de su esencia (sin que con ello se quiera significar que la existencia divina sea posterior a su esencia, puesto que ambas son simultáneas).

Las pruebas *a posteriori* se reducen a los cinco argumentos (cinco vías) que SANTO TOMÁS expuso en la *Suma Teológica*. Estos argumentos parten todos de la consideración del mundo real en cuanto que, por ser finito, ofrece distintas perspectivas, cada una de las cuales da lugar a un argumento distinto.

4. El argumento ontológico de San Anselmo.

SAN ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109), llamado el "primer escolástico", expone en su obra *Proslogium* su famoso argumento *a priori* —más exactamente, *a simultáneo*— para demostrar la existencia de Dios. Este argumento es llamado, desde KANT, "argumento ontológico".

El argumento se basa en esta definición de Dios: "Dios es aquello cuyo mayor no puede ser pensado". Esta definición expresa la *esencia* de Dios; sin embargo, es una expresión *relativa* a nuestro modo de conocer, no *absoluta*.

Esta definición es, más bien, un criterio para aplicar a Dios las perfecciones en un grado máximo. Es la llamada "regla aurea" (*crisocanon*).

Ahora bien: presupuesta esta definición de Dios, SAN ANSELMO introduce un personaje, cuya actitud es la que pone en movimiento su argumentación. Por ello, el argumento de SAN ANSELMO se llama también argumento *dialéctico*. (Ver lección 10, núm. 2). No es una mera demostración, sino discusión con el que niega a Dios; parte de esta negación, para destruirla dialécticamente. Este personaje es el *necio*, el *insensato (insipiens)*, del que habla el Salmo, y que dice en su corazón: *No hay Dios*.

Pero al decir esto —arguye SAN ANSELMO— el necio es verdaderamente necio, pues no sabe lo que se dice, contradiciéndose. En efecto: El necio, cuando niega a Dios, es porque tiene la idea de Dios, es decir, la idea de aquello cuyo mayor no puede ser pensado (*id quod majus cogitari non possit*). Pero al decir que Dios no existe, está negando que esa idea sea la mayor que puede ser pensada, pues la idea de Dios, pensado como inexistente, es menor

que la idea de Dios pensado como existente. Por consiguiente, basta tener la idea de Dios para admitirlo como existente. Pensar en Dios como no existente, no es pensar en Dios (es decir: "en aquello cuyo mayor no puede ser pensado).

> Por tanto, decir que Dios no existe, no es negar propiamente a Dios, sino a algo que no es Dios. Por ello el necio no niega a Dios con el pensamiento sino sólo con la palabra. Dice palabras incoherentes; como si hablase de que "el círculo es cuadrado".

La idea de Dios, implica, pues, su existencia, es decir, *per contrapositionem* (véase lección 5, núm. 7): si Dios no existiera no podría ser pensado.

El argumento ontológico, envuelve toda una concepción de las relaciones entre el Pensamiento y el ser. Por ello, hay filósofos que lo admiten de algún modo San Buenaventura (murió en 1274), Duns Escoto (1270-1308), Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716), Hegel (1770-1831) y hay filósofos que lo niegan (Santo Tomás (1225-1274) Kant (1724-1804). Pues no se trata solo de discutir el argumento en sí mismo, sino en función de los supuestos que implica

Así, Santo Tomás, objeta desde la distinción entre el orden del pensamiento y el orden del ser, como dos planos relativamente independientes.

Esto supuesto, cabe distinguir en las ideas dos *intenciones* distintas: la intención real (o suposición real) y la intención ideal (o suposición ideal). Sea la idea de *perro*. Cuando esta idea designa los perros reales, se dice que se usa en suposición real (así cuando decimos: la idea de perro dice mamífero, tener cuatro patas...). Cuando esta idea se considera, no como signo de una esencia, sino como algo que tiene de por sí entidad, se usa en suposición ideal (así, por ejemplo; cuando decimos: "la idea de perro no muerde").

El monje Gaunilón, coetaneo de San Anselmo, objetó ya al argumento que solo servía para demostrar la idea de Dios en su suposición ideal. Solo demostramos la idea de Dios, pero no a Dios. También podemos pensar en la isla de Jauja, como la isla mejor que puede existir, y no por ello la isla de Jauja existe.

Lo mismo objeta, en el fondo, Santo Tomás. Dice que el argumento de San Anselmo contiene un cambio de la suposición ideal a la suposición real de la idea de Dios.

5. Las cinco vías.

En el ser finito o creado, podemos distinguir:

a) Su entidad.

b) Sus operaciones. Se dice que el operar sigue al ser, y que éste es siempre adecuado a aquel (*Operari sequitur esse*) .

En el ser podemos distinguir dos aspectos: el ser en sí mismo (su razón de ser) y su duración.

El ser es más bien estático; el operar es el mismo ser en tanto que implica dinamismo. Este, en los seres creados, es un movimiento.

El movimiento consta de tres elementos:

a) Un móvil.

b) Un motor.

c) Una dirección del movimiento (fin o término. Véase lección 18, núm. 5).

Teniendo esto presente, comprendemos los cinco aspectos del ser finito que pueden constituirse en punto de partida para un argumento o vía determinada:

Ser finito	como operación	como móvil	Primera vía
		como motor	Segunda vía
		como fin	Quinta vía
	como ser	en su duración	Tercera vía
		en su razón de ser	Cuarta vía

Las cinco vías, tal como las expone Santo Tomás de Aquino, constan todas ellas de cuatro fases:

1) Un punto de partida.

2) El principio de causalidad: "Todo lo que comienza a ser tiene una causa" (véase Lección 18, núm. 3).

3) El principio: "Es imposible una serie infinita de causas suboordinadas esencialmente". El vagón último es arrastrado por el

anteúltimo; este por el que le sigue: pero por muchos vagones que pongamos, si no ponemos una máquina, ninguno se moverá.

4) La conclusión del argumento. Que es respectivamente: Existe un Primer Motor inmóvil, existe una causa eficiente primera; existe un Fin último; existe un Ser necesario; existe un ser perfectísimo.



Santo Tomás de Aquino según una tabla de Francesco Taini

6. **La tercera vía (Prueba de la contingencia).**

Punto de partida: La experiencia nos dice que hay cosas que varían. Es decir, que no poseen el ser necesariamente, puesto que pueden perderlo o ganarlo. Es decir: hay seres contingentes. En ellos su *esencia* o modo de ser, no exige su *existencia*. Su esencia es *indiferente* de suyo a la existencia.

Principio de causalidad: Lo que es de suyo indiferente a la existencia no puede tener el ser por sí mismo, sino por otro.

Segundo principio: Pero si este otro a su vez es contingente, hay que recurrir a un tercero, y a un cuarto. Pero no se puede proceder al infinito.

Conclusión: Luego hay un Ser Necesario, que existe por esencia, y es razón de las demás existencias.

LECCIÓN XX

NATURALEZA Y ATRIBUTOS DE DIOS

1. **En Dios pueden distinguirse diversas propiedades.**

Las cinco vías nos prueban que existe un *Primer motor*, una *Causa Primera*, un *Fin último*, un *Ser necesario* y un *Ser perfectísimo*. Todos estos son nombres filosóficos de una misma realidad: Dios.

Ahora bien: ¿Cómo es Dios en sí mismo?

Hay quien ha sostenido que nada podemos saber acerca de la Naturaleza de Dios. Dios estaría tan alejado de nuestro conocimiento que sólo podríamos saber, a lo sumo, que existe. Lo único que podríamos saber de Dios es que es Incognoscible.

Sin embargo, en la medida en que nuestros conceptos ontológicos son analógicos, podemos establecer ciertas propiedades que, encontradas en los seres finitos, tienen también que encontrarse en la Causa de ellos, aunque de un modo especial. A partir del conocimiento de los seres finitos, podemos elevarnos al conocimiento de los atributos de Dios por dos métodos distintos:

a) *El método de la negación* (*vía negativa*). A Dios le negamos todo lo que signifique imperfección. Por ejemplo, la materialidad.

b) *El método de la sublimación* (*vía de la eminencia*). Aplicaremos a Dios, en grado eminente e infinito, las perfecciones que encontremos en los seres finitos (por ejemplo: la vida, el conocimiento).

Resulta, según esto, que podemos atribuir a Dios multitud de propiedades o atributos.

Ahora bien: algunos tienen esto por imposible, pues creen que siendo Dios *simple*, es decir, careciendo por completo de composición, es absurdo atribuirle distintas propiedades. Construyen el siguiente dilema: Las propiedades divinas, o dicen lo mismo, o no

lo dicen. Si estas propiedades son idénticas entre sí, ningún conocimiento nos ofrecerían de la naturaleza divina; y si son diversas, introducirían una complejidad en el ser divino que repugna a su simplicidad.

Entre las propiedades o atributos de Dios hay identidad metafísica, pero no por ello una confusión conceptual entre todas ellas. Entre estas propiedades hay una cierta distinción, la distinción virtual menor.

Se llama *distinción virtual* aquella que no es actual, es decir, que no existe en acto, independientemente de la mente que la establece, sino que solamente existe por la consideración de la mente. Así, entre el sol y la tierra hay distinción actual; entre la animalidad del hombre y su racionalidad, sólo hay una distinción virtual. Ahora bien: la distinción virtual puede ser de dos clases: *mayor* y *menor*. Es *mayor*, cuando los términos distinguidos no se incluyen mutuamente en acto y es *menor* cuando se incluyen mutuamente en acto. Por consiguiente, los términos de una *distinción virtual menor* son aspectos que el entendimiento humano, limitado, establece en un ser cuya naturaleza no puede abarcar de una sóla mirada. Expresan algo real: la unidad de la cosa, en tanto que es tan superabundante que *tiene la virtud* para que la mente tenga que refractarla en distintos aspectos.

2. Constitutivo material y constitutivo formal de Dios.

Dios posee todas las perfecciones, de un modo eminente. No puede faltarle nada. Pero, por ser *infinito*, Dios tiene que ser *simple*: es decir, que esta multitud de perfecciones no pueden comportarse como si fuesen partes, pues entonces, cada una de ellas estaría limitada por las otras, y no sería infinita.

El conjunto de perfecciones constitutivo de la naturaleza divina, se llama el "constitutivo material de Dios".

Pero entre todas ellas, ¿no ha de ser posible determinar alguna que sea no ya en sí, pero si para nuestro modo de entender, la primera, es decir, la fuente de todas las demás?

Esta sería la esencia metafísica o "constitutivo formal" de Dios.

Se comprende que para el desarrollo de la Teología natural, como ciencia, sea de la mayor importancia determinar el constitutivo formal de Dios, ya que solamente así podemos prometernos una or-

denación razonada de todos los atributos divinos y, por tanto, una organización de los mismos en un cuerpo de doctrina.

3. Las teorías principales sobre el constitutivo formal de Dios.

Dentro de la Teología natural, tal y como aparece desarrollada por los escolásticos, hay tres teorías principales sobre el constitutivo formal de Dios:

Según la primera, la esencia de Dios es la *infinitud*.

Según la segunda, la esencia de Dios es la *aseidad*.

Según la tercera, la esencia de Dios es el *entender subsistente*.

La *primera teoría*, ha sido defendida principalmente por DUNS ESCOTO (1270-1308) figura cumbre de la escuela franciscana. Dice ESCOTO que la infinitud radical es una condición previa a cualquier otro atributo que pueda corresponder a Dios, pues solamente en grado infinito puede serle atribuído a Dios cualquier atributo. Dios posee estas perfecciones en grado infinito, precisamente porque El es radicalmente infinito. Su *infinitud radical* es lo que hace que todas las perfecciones aparezcan en grado infinito.

> Dios no es infinito porque posee infinitas perfecciones en grado infinito; sino que posee estas perfecciones infinitas, en grado infinito, por ser él mismo la Infinitud radical.

Objeciones a ESCOTO.—La infinitud no es un concepto primitivo, y sustantivo, sino que es un concepto que aparece como afectando a un sujeto previo. Primero concebimos a un ser; después, lo determinamos como finito o infinito. El motivo de que un ser sea finito (o infinito) no reside en la finitud o infinitud misma, sino en alguna razón metafísica. Por ejemplo, el Ser o existencia, cuando aparece recibida en una esencia, deja de ser algo incondicionado, existir puro, para transformarse en un *existir-así* (o sea: según esta esencia o tipo de ser), y por tanto determinado (ser-así, o esencia, implica no ser de otro modo: "toda determinación es una negación"). Por consiguiente, la esencia es el principio de la limitación, es decir, de la finitud. Una existencia limitada por una esencia, es finita (un árbol no es un ave) En cambio, un ser existente que no

tuviese esencia, sino que fuese existir puro, incondicionado: cuya esencia fuese su misma existencia, este ser sería ilimitado, infinito. La infinitud resulta, pues, de la simplicidad, de la ausencia de composición ontológica de esencia y existencia; en cambio la finitud resulta de la composición ontológica de esencia y existencia. Luego la infinitud no es el concepto primitivo del cual resultan todos los demás atributos de Dios.

La segunda teoría sostiene que la esencia de Dios reside en su mismo ser por sí mismo, en el ser *a se* (aseidad), a diferencia de todos los demás entes, que existen *ab alio*, es decir, gracias precisamente a que Dios les mantiene en el ser.

Mientras que la existencia de los entes creados se debe a que una causa distinta de ellos mismos la mantiene en el ser, determinada a una esencia concreta (de suerte que los seres finitos no tienen el ser por sí mismos, sino por participación) la existencia de Dios se debe a sí misma, no depende de nadie. Dios es, de este modo, el ser por sí mismo, y por ello la mejor definición de Dios sería la que consta en el Génesis: "Yo soy el que soy". Esta doctrina se encuentra en SANTO TOMÁS DE AQUINO.

La *tercera teoría* sostiene que la esencia de Dios reside en el "entender subsistente". El entender es una actividad que resulta de la plenitud del ser en acto: a medida que un ser posee más perfección, se aproxima más al entendimiento. Por ello, la materia no puede entender, pues la materia implica potencialidad, menor plenitud ontológica. Ahora bien: en la medida en que todos los seres finitos tienen mezcla de potencialidad, su entender supone siempre una distinción entre el sujeto que entiende y la operación de entender, así como entre estas y el objeto entendido. Pero en Dios, que es Acto puro, sin mezcla de potencia, el entender será también absoluto y pleno.

El entender divino ya no contiene la distinción entre el sujeto, la operación y el objeto: sino que el mismo ser divino será la operación intelectiva y el objeto entendido. Por ello se dice que Dios es el "entender subsistente", es decir, un entender que no se apoya en un sujeto distinto, sino que él mismo es subsistente. El mismo es también el objeto de la intelección.

Aristóteles defendió esta concepción de Dios al definirlo como *noesis noeseos*, es decir: Pensamiento del pensamiento. Entre los escolásticos, es Juan de Santo Tomás (1589-1644) quien ha defendido esta tesis sobre la esencia de Dios. Le parece que el "entender subsistente" expresa la verdadera esencia del ser divino, en cuanto ese ser es al propio tiempo una actividad, una *naturaleza* (Naturaleza, para los escolásticos, es el ser en cuanto principio de operaciones).

4. División de los atributos divinos.

Las perfecciones o atributos divinos suelen dividirse en dos grupos:

a) Atributos *entitativos*, que son aquellos que se refieren a Dios en tanto que se considera como esencia o ser.

b) Atributos *operativos*, que son aquellos que se refieren a Dios en tanto que se considera como principio de actividad, o sea, como *naturaleza*.

Ciertamente, la distinción entre la esencia y la naturaleza divina, es una distinción de razón, pues en Dios no cabe en modo alguno introducir una distinción semejante. En Dios, su esencia y su naturaleza, su ser y su actividad son exactamente la misma realidad. En los seres finitos hay una cierta distinción, y sobre ella nos apoyamos para organizar y clasificar los atributos divinos.

Entre los atributos entitativos citaremos, como más importantes: 1. La simplicidad. 2. la infinitud. 3. La unicidad. 4. La inmutabilidad. 5. La eternidad.

Los atributos operativos se subdividen en dos grandes grupos, según que las operaciones se terminan en Dios mismo (operaciones inmanentes) o en un término exterior (operaciones transcendentes):

I. Atributos operativos inmanentes. Son los siguientes: 1. La ciencia divina 2. La voluntad divina.

II. Atributos operativos transcendentes. La potencia divina, que, cuando se considera según su principio, se identifica realmente con Dios; considerada según el término, se nos presenta de cuatro modos principales: 1. Como creación 2. Como concurso 3. Como conservación 4. Como providencia.

5. **Los atributos entitativos de Dios.**

1. La *simplicidad*. Es la ausencia de toda composición ontológica: composición de existencia y esencia (Dios es el ser que existe por esencia: su esencia es existir; no se distingue su esencia de su existencia: propiamente, Dios no tiene esencia), composición de Potencia y Acto (Dios es acto puro, sin mezcla de potencia), composición de sustancia y accidentes (Dios no tiene partes, pues esto arguiría limitación)

> La simplicidad no es pobreza, ausencia de riqueza ontológica: pues la complejidad de los seres finitos es solo un remedo de la plenitud ontológica, un modo de aproximarse a la infinitud.

2. *La infinitud*.—Dios es infinito, es decir, carece de toda limitación. Pues la limitación o finitud de los seres finitos procede de su esencia, que los constituye en su tipo de ser, y no en otro. Pero Dios, por ser simple, carece de composición de esencia y existencia. Su única esencia es el existir puro e incondicionado: es decir, la infinitud.

3. La *unicidad* significa que Dios, por ser simple, no puede multiplicarse. No puede haber más que un Dios. Si hubiese varios dioses, tendrían que distinguirse de algún modo: luego alguno de ellos debería tener algo de lo cual carecería el otro, lo que es incompatible con la infinitud divina.

4. *La inmutabilidad*, se deriva de la simplicidad: al carecer Dios de potencia, no puede moverse. Moverse implica imperfección, carecer de algo.

5. *La eternidad*, no sólo es una duración sin principio ni fin, sino también una duración en la cual las partes no se suceden y se dispersan, sino que se compenetran, de suerte que todas las partes están dadas a la vez. Según la clásica definición de Boecio (480-524) *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio*".

LECCIÓN XXI

DIOS Y EL MUNDO

1. Los atributos operativos trascendentes (de Dios respecto del Mundo).

Cuando consideramos a Dios como actividad pura, pura potencia activa (que excluye todo tipo de pasividad o potencia pasiva), Dios se nos muestra como *omnipotente*, pues todo lo que no es contradictorio (v. gr. "círculo cuadrado") está sujeto al poderío divino.

La potencia divina, por respecto del Mundo, se nos presenta según estos aspectos principales:

a) Como *creadora*, en tanto que ella es la causa total del Mundo, a quien produce de la nada.

b) Como *conservadora*, en tanto que mantiene en la existencia al Mundo que ha creado, y que nunca puede poseer el ser por sí mismo.

c) Como *concurso*, en la medida que Dios coopera, no ya con el ser del mundo, sino con su acción, actuando con las causas segundas.

d) Como *providencia*, en tanto que Dios, no solamente presta a las causas del mundo la energía necesaria para su actuación, sino que también ordena todos los movimientos y todos los seres del mundo dentro de un plan general o fin.

2. La creación.

La creación es un tipo de causalidad. Crear es causar. (Ver lec. 18, núm. 1). Pero causar de un modo característico.

Por ello, causar no es, por sí mismo, crear, como algunos filósofos han pensado. Así, los *ocasionalistas*, confundieron la causalidad con la creación, y concluyeron, por ello, que sólo Dios es verdaderamente causa (Lección 28, núm. 3). Otros dicen que toda causalidad es creadora —y especialmente, la causalidad libre. Pero concluyen que puesto que también los seres finitos causan, estos son, de algún modo divinos. Se evita el ocasionalismo, pero se recae en el *panteísmo*. (Así VÍCTOR COUSÍN y, a su modo, BERGSÓN, con su doctrina de la "evolución creadora").

Crear es causar de un modo peculiar: es causar, poner en la existencia un ente que de ninguna manera preexistía. Crear es poner en la existencia a un ente de un modo pleno, total, bajo la razón misma de ente.

Mientras que las causas eficientes ordinarias (véase lección 18) pone en la existencia a un ente que preexiste *en potencia* en un sujeto previo —por lo cual, la función de la causa eficiente es hacer que lo que estaba en potencia, pase al acto— la causa eficiente creadora pone en la existencia a un ente que no preexiste en potencia en ningún sujeto (sino sólo en posibilidad objetiva). Esto es lo que significa "sacar el ser *ex nihilo*, de la nada. En esto se diferencia la *educción* de la creación.

Por consiguiente, mientras que las causas eficientes no creadoras, propiamente no comunican al efecto el ser, en absoluto, sino determinado a un género concreto del ser, la causa eficiente creadora lo que comunica es el ser *simpliciter*: causa "bajo la razón misma de ser".

Sabemos que la intervención de la causa eficiente ha de ser tanto mayor cuanto más remota sea la potencia de la forma (véase lección 10, núm. 5). Según esto, cuando la potencia subjetiva sea nula, la causa eficiente ha de ser infinita. Este es el motivo por el cual sólo Dios puede ser causa creadora. Sólo Dios puede crear. La creación es un atributo de Dios.

Las criaturas no pueden crear; ni siquiera pueden ser causas instrumentales de la creación. Algunos filósofos como AVICENA (980-1037), opinaban que Dios creó las sustancias inferiores por medio de las superiores. Pero esto es absurdo, pues un ser finito, por estar limitado a su esencia, sólo puede causar bajo la razón de tal esencia, incluso instrumentalmente, y no bajo la razón de ser.

La creación ha sido negada por algunos filósofos, como PARMENIDES (nació en 540) en la antigüedad y SARTRE entre los modernos. En rigor, la idea de creación fue desconocida por la filosofía antigua, y es una aportación del pensamiento religioso del Antiguo Testamento: "En el principio Dios creó el Cielo y la Tierra". La razón de que sea negada la idea de creación es el principio de PARMENIDES: "Del no-ser no puede salir el ser". Sin embargo, debe advertirse que la idea de creación no viola este principio. Pues no se trata, en la creación, que un ser fluya, por sí mismo, de la nada, ya que es la Causa ilimitada quien lo causa. Tampoco debe entenderse que la nada intervenga como una suerte de causa material: sería absurdo que el Agente infinito se valiera de la nada para crear un ser. Lo que ocurre es que *no se vale de nada* que no sea su propio poder activo. Esto es lo que significa la nada en la definición de creación como causación del ente *ex nihilo*: de la nada "de sí mismo".

3. La conservación.

La conservación puede entenderse en dos sentidos distintos:

a) En un sentido pasivo, la conservación es la permanencia en la existencia de un ente cualquiera.

b) En un sentido activo, la conservación es el influjo que confiere realidad a esta permanencia.

Dios se conserva en el ser por virtud de su propia esencia. El es el ser por esencia. Por consiguiente, no hay ninguna razón, fuera de sí mismo, que sea necesaria para explicar la permanencia en el ser de la existencia divina.

En cambio, todos los entes finitos, precisamente porque no tienen la existencia en virtud de su esencia, no *son* la existencia, sino que la *tienen*, necesitan del influjo de la Primera causa para conservar esta posesión. Este influjo es justamente la potencia divina, que llamamos *conservación*

Y no se piense que la conservación pasiva pudiera explicarse sencillamente por la creación, de suerte que Dios hubiese ciertamente, conferido en un principio el ser a los entes, pero luego estos lo conservasen "por inercia" sin necesidad de una ulterior acción divina. Pues para que esto ocurriese sería necesario que efectivamente, este ser que les había sido concedido a los entes, lo asumiesen estos *por esencia* —con lo que ya serían entes necesarios.

Por consiguiente, no siendo entes por esencia, es preciso la influencia divina para mantenerlos en el ser. Si esta acción conservadora se suspendiese un solo instante, todo el mundo dejaría de existir, perdería su existencia: se aniquilaría (=se convertiría en nada). En este sentido se dice que la conservación es una "creación continuada".

4. El concurso.

Llámase *concurso* al influjo de la Causa Primera en la acción y efecto de las causas segundas.

Se llama *concurso previo* o *premoción física* al influjo que Dios ejerce sobre una causa segunda haciendo que entre en acción.

Concurso simultáneo es la asistencia y cooperación que Dios presta a la actividad de la causa, no previamente a su ejercicio, sino conjuntamente con ella. No significa este concurso que Dios ponga una parte de la actividad de la causa segunda, quedando la otra parte a cargo de esta causa segunda. Dios concurre a la actividad *total* de la causa segunda, y esta causa es también responsable de toda la entidad del efecto. Pero la Causa primera y la Causa segunda intervienen de distinta manera: Dios produce la acción en tanto que "ente"; y la causa segunda, la produce en tanto que "limitada" o determinada a un género peculiar de ente.

El concurso divino a la acción de las causas segundas ha sido objeto de una famosa polémica, con ocasión del tema de la libertad humana. La discusión se entabló entre los "tomistas", generalmente dominicos, por un lado, y los "suaristas", generalmente jesuítas, por otros. Entre los tomistas, los nombres más famosos son BÁÑEZ (1528-1604) y ZUMEL (murió en 1607), este último mercedario. Entre los suaristas, destacan MOLINA (murió en 1600) y el propio FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617).

Los tomistas afirman que, a toda costa, hay que defender la premoción física de Dios a la entidad del acto libre; pues este acto no puede ser una excepción de la legalidad metafísica.

Los molinistas, piensan que admitir esta premoción o concurso previo, significaría tanto como reducir la voluntad humana a un mero instrumento de Dios, privándole de la libertad —y con ello de toda la vida moral. Por consiguiente, los molinistas creen suficiente admitir el concurso simultáneo. Dios ofrece el concurso a la

voluntad (*concursus oblatus*) y, cuando la criatura se determina a actuar, Dios influye para producir la entidad de la acción (*concursus collatus*).

A los tomistas les parece que esta explicación equivale a encadenar a Dios al arbitrio humano, ya que es este el que dispone si Dios ha de prestar o no el concurso definitivo (*concursus collatus*).

En cambio, los tomistas creen que no se opone a la libertad humana la premoción física o concurso previo divino, ya que, por ser infinita la eficacia divina, Dios puede causar, no solo el acto de voluntad humano, sino también su *modalidad* característica, que es la libertad.

5. La Providencia.

La providencia es el acto en virtud del cual Dios dispone que los seres concretos sean y actúen dentro de la ley general.

No debe confundirse, pues, la Ley divina con la Providencia. La ley expresa la ordenación general; la Providencia, es el acto que impera el efectivo cumplimiento de la Ley. (Véase Lecc. 25, núm. 7).

La Providencia es eterna, como Dios mismo, aunque su ejecución sea temporal. A esta ejecución temporal, se le llama "Gobierno de Dios". La Providencia es la que explica la posibilidad del milagro, ya que este es una excepción a ciertas leyes naturales, pero una excepción enteramente asequible a la omnipotencia divina, y, desde luego, ordenada al gobierno del Mundo.

La Providencia es *infalible*, pues siempre logra su fin; *universal*, pues se extiende a la totalidad de los seres y operaciones; *congruente* o suave, pues está adecuada a la naturaleza de cada uno de los seres que asiste.

Algunos filósofos, que admiten la existencia de Dios, e incluso su acción creadora, niegan la Providencia y Gobierno de Dios en el Mundo. Les parece que Dios creó al Mundo, e incluso le dictó sus leyes generales, pero que el detalle de su ejercicio, queda en manos del azar. Esta postura se conoce con el nombre de *Deísmo* —en cuanto opuesto al *Teísmo*, que defiende la Providencia. Filósofos *deístas* son TOLAND (1670-1722) y VOLTAIRE (1694-1778). El deísmo ha sido llamado "ateísmo cortés". Pues negar la influencia de Dios en cualquier acto del mundo, por insignificante que sea, es echar las bases para declarar su inexistencia. Pero los mismos motivos que demuestran la existencia de Dios, demuestran la Providencia.

6. El problema del mal.

Si admitimos la Providencia divina, se plantea el problema teológico del mal de este modo: si Dios es providente, ¿cómo permite el mal? ¿Habrá que decir que Dios es la causa del mal que observamos en el Mundo?

Este difícil problema, acució principalmente a los pensadores escolásticos y modernos. LEIBNIZ llamó *Teodicea* a la Teología natural, precisamente en cuanto consistente en ser una "justificación de Dios", en el problema del mal.

Las soluciones dadas a este problema son las siguientes:

1.ª *Negar la existencia del mal.*—El mal sería una pura apariencia, inexistente. Por tanto, no tiene sentido atribuir a Dios su responsabilidad: solo a la ignorancia humana. Así opinan los partidarios de la *Chistian Sciencie*. Llegan incluso a negar las enfermedades.

Esta solución es inaceptable, porque va contra la experiencia.

2.ª *Admitir la existencia del mal*, como si se tratase de una realidad *positiva*. Pero referir su origen, no a Dios, sino a otro principio maligno, con el cual Dios estuviese en lucha eterna. Así enseñó Zaratustra.

Esta posición es absurda, pues atenta contra la Omnipotencia divina.

3.ª *Admitir la realidad del mal*, pero no como una entidad positiva, sino como una entidad *privativa*. El mal existe: no es una apariencia, una ilusión. Pero no existe de un modo positivo, sino de un modo privativo: como privación de la perfección debida a un ser. Por consiguiente, Dios no es la causa del mal, pues Dios sólo es la causa de lo que es, no de lo que no es. Pero el mal es eficaz, no por sí mismo, sino por el ser de quien es parásito. Por consiguiente, en la medida que el ser privado es más poderoso, el mal será también más temible. De aquí, que el mal moral sea una mutilación de consecuencias más temibles que el mal físico.

Si la Providencia, con todo, permite estas "privaciones" es para ordenarlas a un bien superior; y no un bien abstracto —a saber, la "perfección de la máquina del Mundo"— sino un bien concreto: por ejemplo, el pecado original, fue "el precio" de la Encarnación.

FILOSOFIA MORAL
(ETICA)

LECCIÓN XXII

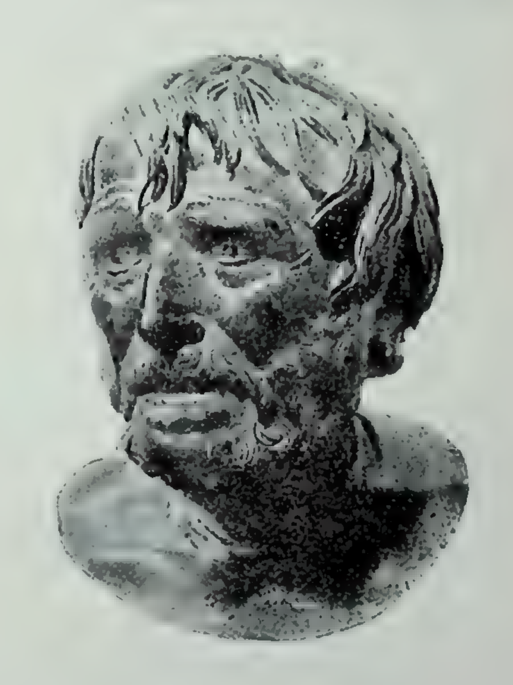
LA ETICA

1. Noción etimológica.

Etica viene del nombre griego *ethos* que significa:

a) *Carácter*, actitud definida ante la vida. Así, se dice que los héroes homéricos tienen *ethos*, es decir, una actitud y conducta de fondo que presta un sentido característico a sus actos. El *ethos* de Aquiles es distinto del *ethos* de Héctor.

b) *Costumbre*. Esta segunda acepción puede considerarse derivada por traslación de la anterior. En efecto: en una sociedad de hombres, lo que acostumbran a hacer dimanará del *ethos* de cada uno, en tanto que éste es el principio permanente que inspira los diversos actos. *Ethos* significa ahora algo análogo a lo que en latín significa *mos*, costumbre. Pero costumbres que llevan en sí un sentido peculiar, a saber: el ser resultado de un *ethos* individual a quien expresan. No todo lo que es "costumbre" expresa un *et-*



Séneca (3-65)

hos, sino sólo las costumbres en las cuales tiene el individuo ocasión de expresarse en sus aspectos más profundos y auténticos. Por ejemplo, las costumbres relativas al modo de conducirse en la guerra, en los contratos, en el matrimonio, etc., etc. En cambio, no se llamarán costumbres morales, a los usos relativos al arreglo de la casa, al trazado de las calles, a los procedimientos agrícolas...

Las costumbres morales o éticas se refieren a los modos ordinarios según los cuales los individuos de una sociedad se comportan en su vida interna y de relación interpersonal —pero no, por ejemplo, en su vida **artística, técnica, etc.**

¿Qué es, según esto, la Etica o Moral? Si nos atuviéramos al sentido etimológico habría que decir que la Etica o Moral es la "ciencia de las costumbres personales" (relativas al matrimonio, a la antropofagia, a la fidelidad en los pactos, a la audacia y valentía en la guerra etc.) de una sociedad determinada, o de la nuestra. Hablaríamos así de la Moral de la tribu de los aruntas, o de la moral de la Roma imperial, o de la sociedad española actual, etc.

De este modo interprentan algunos autores contemporáneos la tarea de la Etica o Moral. Según ellos la Etica es una ciencia *positiva* que se limita a observar las costumbres de los individuos humanos —al modo como el naturalista observa las costumbres de los animales— para extraer las leyes generales de comportamiento. Según esta teoría la Etica no puede "juzgar" o "criticar" las costumbres observadas: esto sería extralimitarse (como se extralimitaría el naturalista que criticase la costumbre de las arañas al devorar otros insectos). En el fondo, dicen estos autores, esta crítica no sería sino aplicar a las otras sociedades el *código moral* de la nuestra, que acaso para los moralistas de las otras sociedades sería malo por ser inhabitual: "llamamos buenas costumbres a las costumbres habituales; malas costumbres aquellas a las que no estamos habituados. La Etica en resolución, sería, según estas teorías, en cuanto ciencia de las costumbres, un capítulo de la Etnografía o de la Sociología (E. DURKHEIM).

La Etnografía es la ciencia descriptiva de la vida humana, tal como se refleja en sus actividades técnicas (agricultura, modo de cocinar, de tejer, etc.) de

sus creencias (religión, leyendas, etc.) de sus métodos higiénicos, de sus usos sociales (matrimonio, forma de gobierno, etc.). En una palabra, de su "cultura" en el sentido de "conjunto de usos humanos que se transmiten por educación, y no por generación". Etnografía (etimológicamente, descripción —*graphos*— del pueblo o raza —*etnos*—) es el estudio descriptivo de la cultura, en sus distintos círculos y áreas. Cada área cultural se caracteriza por *rasgos* y *pautas* culturales característicos. *Rasgos* son las notas más simples que el análisis puede obtener en una cultura (por ejemplo, el tamaño del hacha, la inclinación de la rodilla en los sacrificios, etc.). *Pauta* cultural es una serie ordenada de actos a la que se ajustan los individuos de una sociedad (por ejemplo, es una pauta la serie de actos que se desencadenan cuando entra una visita en nuestra casa: levantarse, saludar, darle la mano, etc. etc.). Se comprende que ante un pueblo concreto, convenga anotar sus rasgos y pautas culturales. De este modo podemos describir distintos círculos culturales por medio de un conjunto a veces muy numeroso de estas notas (por ejemplo, 20.000 rasgos), para luego poder establecer comparaciones y correlaciones estadísticas. Un buen manual de Antropología y Etnografía, para quien quiera ampliar estos conceptos es el de HERSKOVITS. *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica).

Crítica a este concepto de la Etica.—La Etica no es una mera ciencia *descriptiva* de las costumbres. No es que no tenga nada que ver con ellas: las costumbres, en cuanto que son actos humanos, le interesan muy directamente a la Etica. Son el *objeto material* de su estudio. Pero la Etica no se limita a describir "etnográficamente" las costumbres. Las enjuicia, las califica moralmente según su bondad o malicia.

La Etica, pues, no es ciencia descriptiva sino ciencia normativa.

La antropofagia para el etnógrafo es sólo una costumbre interesante, como lo pueda ser la costumbre del tatuaje. Para el moralista es una costumbre intolerable, y cuando espontáneamente calificamos a la antropofagia como una aberración, estamos situados en el punto de vista del moralista.

Precisamente por ser el moralista esencialmente crítico, y con frecuencia *censor* de las costumbres de una época determinada abominando de ellas, o sometiéndolas a su ironía, se comprende que sea frecuente llamar moralistas a los

escritores severos para con las costumbres de su tiempo, (así, SÉNECA, LA ROCHEFOUCAULD, LA BRUYERE) aun cuando no se preocupen de averiguar su significación filosófica.

2. La Etica, como ciencia de la moralidad de los actos humanos.

La Etica es una ciencia, es decir, un conjunto ordenado de proposiciones acerca de un objeto.

El objeto de una ciencia es un ser que al propio tiempo puede ser estudiado por otras ciencias. En tanto que objeto común a varias ciencias se le llama objeto material. Cada ciencia estudia este objeto desde distintas perspectivas o punto de vista: este es un objeto *normal*, que es, como se comprende facilmente, el que define y presta peculiaridad a cada una de las ciencias.

La Etica tiene como *objeto material* los actos humanos (y, en particular las costumbres). Como *objeto formal*, la *moralidad* de esos actos humanos, es decir, la adecuación o inadecuación de los actos a la norma moral (Véase en la Lección 23 la definición de *moralidad*).

La Etica estudia los actos humanos no de cualquier modo sino en cuanto estos actos son morales o inmorales. Investiga qué es la moralidad en sí misma, cuáles son sus fundamentos y sus aplicaciones. Por ello la Etica es una ciencia normativa.

Sin embargo, la Etica no es una ciencia puramente deductiva y *a priori*, que, a partir de la idea de la moralidad, pueda extraer todas las leyes morales. Debe, sí, partir de principios generales, pero también debe tener en cuenta las observaciones empíricas sobre la conducta del individuo humano, propias de la Psicología y de la Sociología.

3. Relaciones de la Etica con la Metafísica.

La Etica en cuanto que estudia el fundamento de la moralidad no podría desarrollarse si no tuviese en cuenta los principios de la Metafísica. En efecto: la moralidad es una propiedad de los actos humanos en tanto que éstos se ajustan a la norma moral; y, ajustándose a ella, conducen al hombre hacia su fin. Lo cual exige po-

seer previamente una doctrina acerca del fin del hombre, y de su conexión con el Mundo. Doctrina que nos es suministrada precisamente por la Metafísica.

> **La Etica, en cuanto subalternada a la Metafísica, recibiendo la luz de ésta, se nos revela como una ciencia filosófica, como una Filosofía moral.**

Algunos moralistas pretenden que la Etica puede desarrollarse sin necesidad de la Metafísica. La Etica sería, según esto, independiente de la Metafísica e incluso previa a ésta. Así:

a) El *positivismo moral*, del que ya hemos hablado. Sin embargo, ya hemos visto cómo propiamente el positivismo no construye una moral sino un capítulo de la Etnografía.

b) El *intuicionismo ético*. Según esta teoría el conocimiento de la moralidad *es intuitivo* y no necesitamos de la Metafísica para saber qué es lo bueno y qué es lo malo. Esto lo conoceríamos por una especie de "sentimiento del corazón" (SHAFTESBURY) o bien una intuición pura de la razón práctica, de la que dimanaría precisamente las creencias en las verdades metafísicas (KANT) o bien una intuición emocional de los valores morales, una intuición axiológica (MAX SCHELER). Aun cuando así fuese, habría que distinguir entre la intuición de la moralidad y la filosofía de la moralidad. Podría aquella no necesitar de conocimientos metafísicos previos (tampoco el músico que compone una sinfonía necesita ser metafísico); pero sí su aclaración y compresión reflexiva.

4. Relaciones de la Etica con la Psicología: explicación y justificación de los actos humanos.

La Psicología y la Etica tienen parcialmente el mismo objeto material (no es totalmente el mismo, pues la Psicología estudia actos humanos o de animales que no vienen nunca afectados por la moralidad: reflejos, mecanismos no conscientes, etc.) a saber: los actos humanos (Véase la Lección 23).

Pero cada una de estas ciencias estudia este objeto desde distinto punto de vista u objeto formal. La Psicología estudia los actos humanos como ciencia natural, en su causalidad, conexiones y con-

secuencias. La Etica estudia los actos humanos en sus relaciones con la ley moral.

La moralidad —la bondad o malicia de los actos— no es independiente de la entidad psicológica del acto, sino que es una cualidad de éste, un valor. Pero aun cuando es una cualidad interna del acto —a saber, un modo o dirección suyo— es posible considerar al acto en sí mismo, en su entidad psicológica, prescindiendo de su moralidad. También la salud o la enfermedad son modos o valores propios del organismo. Sin embargo, al biólogo tanto le interesa explicar los procesos sanos como los patológicos. Tanto le interesa un tejido sano como un tumor; en ambos percibe las leyes bioquímicas. No sólo los procesos sanos, sino también los patológicos tienen una *explicación,* es decir, una razón suficiente. Pero esta explicación no anula, antes bien hace posible la ulterior distinción entre lo que es normal y lo que es patológico.

Así también, para el psicólogo, tanto los actos buenos como los actos malos tienen una *explicación* psicológica —es decir, pueden ser todos ellos comprendidos causalmente. Pero esta explicación no puede confundirse con una *justificación* de tipo moral.

Sólo los actos buenos tienen justificación, es decir, inserción dentro de la ley moral. Un individuo asesina a un transeunte para robarle: este acto es *explicable* (psicológicamente) pero no es *justificable* (moralmente) Mientras nos mantengamos en el ámbito de la mera explicación (es decir de la Biología o de la Psicología) no alcanzaremos la integridad del acto, en su moralidad.

No faltan, con todo, personas incapaces de ver a los actos humanos desde su moralidad: son los *ciegos* para los valores morales, capaces de perpetrar las mayores atrocidades con una "mente técnica" y neutral, planeando su conducta en términos meramente psicológicos y biológicos o físicos, sin tener en cuenta la moralidad de su acción. Estos individuos son llamados por los psiquiatras ingleses "imbéciles morales", aun cuando su conducta exija desplegar una gran inteligencia. Planear "científicamente" un asesinato es, moralmente, un acto tan estúpido, como lo es, desde el punto de la teoría musical, planear "físicamente" una composición musical, prescindiendo de las leyes de la armonía y utilizando únicamente criterios físicos.

En todo caso, y pese al diferente punto de vista entre la Moral y la Psicología, fácil es comprender la importancia de esta para aquella, cuyos conceptos deben ser siempre fundamentados psicológicamente. Por ello se dice que la Etica es una ciencia subalternada a la Psicología.

5. Relaciones de la Etica con la Sociología.

La Sociología es la ciencia que estudia las formas resultantes de la convivencia de los individuos humanos (Véase la Lec. 31). Pero como quiera que el individuo humano vive siempre en sociedad, se comprende hasta qué punto sus actos han de estar influídos por las leyes sociológicas y cómo él puede influir sobre aquéllas.

La Sociología ilumina, pues, la Moral, mostrando las motivaciones sociales de las leyes morales y sus consecuencias, así como recíprocamente. Pero esto no debe exagerarse hasta el punto de reducir la Moral a la Sociología, como si las leyes morales fuesen simplemente resultado de la sociedad al presionar sobre el individuo, lo que se llama *control social* (Véase la Lec. 25, núm. 4). Las leyes morales son individuales y también el individuo influye en la sociedad, y la misma moral ilumina a su vez la Sociología.

6. División de la Etica.

La Etica se divide en dos partes:

a) *Etica general*, que tiene por fin estudiar la esencia y fundamento de la moralidad, la naturaleza de la moralidad en su conexión con el fin del hombre, etc. etc.

b) *Etica especial*, que estudia las virtudes concretas, los deberes y los derechos del hombre, tanto en el aspecto individual (Etica individual) como en el aspecto interindividual (Etica social).

LECCIÓN XXIII

ANÁLISIS DEL ACTO HUMANO

1. Acto humano y acto del hombre.

Supongamos a un individuo embriagado que se resbala y cae: todos los actos por él cometidos en tal estado son ciertamente actos de un hombre, pero no son actos humanos, pues en ellos no ha habido plena advertencia y deliberación.

> Actos humanos son los actos ejecutados con plena advertencia de la conciencia: Actos del hombre son los que no necesitan de esta conciencia

Todos los actos humanos son actos del hombre; pero no todos los actos del hombre son actos humanos. En los actos humanos el hombre actúa *reduplicativamente*, como tal hombre, lo que no ocurre en los actos del hombre.

2. Fundamento ontológico de esta distinción.

¿Cómo se comprende que una misma sustancia, el individuo humano, pueda unas veces ejecutar actos que son propios de la naturaleza humana, del hombre en cuanto tal, y otras veces actos que no son del hombre en cuanto tal? Sabemos que los actos son como un despliegue de las sustancias. (*Actiones sunt suppositorum*). (Ver Lec. 11, núm. 6). Cada sustancia emana actos que le son propios según su naturaleza (Precisamente se llama *naturaleza* a la misma sustancia en cuanto que es principio de operaciones). Así, por ejemplo, el castor hace sus nidos de madera, pero no hace telas de araña; el sodio produce una raya amarilla en el espectroscopio, pero no roja. Sería absurdo pedir que el caballo alcanzase

las velocidades de una locomotora: no se pueden pedir peras al olmo

Pero ocurre que las sustancias, a medida que adquieren mayor complejidad, contienen en sí las virtualidades de otras sustancias más simples. Es como si las naturalezas más perfectas y complejas reuniesen en sí las naturalezas más simples y elementales. Esto suele expresarse diciendo que las sustancias complejas constan de distintas capas ontológicas que funcionan unitariamente, según un orden superior que eleva todo a un orden más alto. La naturaleza humana es la más compleja entre las sustancias corpóreas. Reúne en sí todas las virtualidades de las naturalezas más simples. Estas no quedan abolidas en el hombre, sino elevadas y transfiguradas en una estructura superior. Por ello el hombre es llamado "microcosmos", mundo en pequeño, recapitulación del Universo. La sustancia humana es, ante todo, corporeidad pura, masa de inercia —y así, un hombre, aun cuando sea un genio, cuando da un traspiés y cae, se comporta como un pedrusco despeñado. Pero también, el hombre es un conjunto de procesos bioquímicos; todas las leyes de la combustión se producen en su sangre. Además es un viviente y, sobre todo, incorporando a todas estas virtualidades, actúa la forma humana que las comprende a todas (Ver Lec. 16).

Precisamente esta estructuración compleja de la naturaleza humana es lo que permite comprender la posibilidad de que su unidad se desintegre eventualmente. Cuando se afloja esta unidad compleja, entonces cada virtualidad actúa por cuenta propia, desordenadamente, como los instrumentos de una orquesta sin director. Sólo cuando todos los instrumentos están concertados, puede resultar una acción superior y nueva, que no se basa en la anulación de los sonidos particulares, sino en su ejercicio conjunto.

Cuando, las virtualidades y potencias que componen la naturaleza humana actúan aisladamente, es el hombre el que actúa y no un animal (pues nunca es lo mismo un animal que un hombre reducido eventualmente a la condición de animal, por pérdida de su conciencia): sus actos son "actos del hombre". Sólo cuando actúan conjuntamente esas virtualidades, actúa verdaderamente la naturaleza humana: son los actos humanos.

3. Características del acto humano.

La doctrina clásica enseña que lo característico de los actos humanos es su *racionalidad*. Esto no significa que sólo los actos del razonamiento o, en general, los actos de conocimiento superior sean los humanos. Pero sí que todos los actos humanos presuponen actos de conocimiento superior. Cuando el hombre tiende hacia algún objeto apeteciéndolo o rechazándolo, no ejecuta ciertamente actos de conocimiento; pero sólo si los ha ejercitado antes puede tender hacia ellos (*Nihil volitum nisi praecognitum*).

Así pues, la naturaleza humana sólo actúa como tal cuando sus impulsos han sido estimulados y desencadenados en una conexión en la que intervienen los actos de conocimiento superior (Véase la Lec. 15).

Precisamente por estar el apetito humano (la voluntad) posibilitado por el conocimiento superior o intelectual, ese apetito puede ser libre. (Véase la Lec. 15).

4. El voluntario libre y el voluntario necesario.

Los actos libres solamente son posibles en el apetito elícito superior (voluntad).

Pero esto no significa que la recíproca sea cierta: no todos los actos del apetito elícito superior son libres. Hay algunos actos de la voluntad que ésta ejecuta conscientemente, tras el conocimiento de su objeto, pero necesariamente: tales son los actos por los cuales la voluntad se dirige a su fin último.

> La voluntad humana, cuando apetece su fin propio, lo apetece voluntariamente, aunque necesariamente. Hay, pues, actos voluntarios necesarios, no libres.

Según ARISTÓTELES y los escolásticos el fin último de la naturaleza humana es la felicidad. La naturaleza humana apetece siempre objetos que la hagan feliz: estos objetos constituyen su *bien*. El bien es el ser en cuanto apetecible. Todas las cosas apetecidas, aun cuando sean malas desde algún aspecto, son buenas en la me-

dida que se desean: se desean bajo la razón de un bien —aunque este bien sea sólo parcial. "Un hombre —ha dicho PASCAL— busca su felicidad aun en el momento en que va a ahorcarse". Pues cree, aunque erróneamente, que de este modo va a sustraerse de los sufrimientos que le inducen al suicidio.

Pero salvada esta su necesidad hacia su fin último, la voluntad humana es libre en la elección de los fines o bienes concretos que funcionan como "medios" respecto de aquel fin, más o menos confusamente conocido De aquí la definición escolástica: "Libertas mediorum salvato ordinis finis".

5. Voluntario elícito e imperado.

Se llama voluntario elícito el acto que emana de la propia voluntad; imperado, es el acto que emana de otra facultad en tanto que movida por la voluntad. Amar, odiar, son actos elícitos de la voluntad. Mirar, pensar, son actos imperados.

6. Influencias modificantes del voluntario.

El acto voluntario presupone siempre un acto del entendimiento que presenta al objeto. Una vez presente el objeto, la voluntad, libremente, puede dirigirse hacia él o desviarse de él, bien sea inmediatamente (en el voluntario elícito) bien sea por medio de las potencias ejecutivas (en el voluntario imperado).

Ahora bien: en todas estas fases el proceso del acto voluntario puede sufrir influencias modificantes que oscurecen su libertad. Estas influencias pueden afectar:

a) O bien al entendimiento que no nos presenta el objeto con la debida claridad y percepción de todas las consecuencias. Tenemos la *ignorancia* que disminuye la voluntariedad del acto. Si inyecto una droga que está en malas condiciones, ignorando su estado, no se puede decir que las consecuencias de mi acto sean voluntarias.

La ignorancia puede ser *invencible* y *vencible*.

Un caso particular de ignorancia vencible es la *ignorancia afectada*, es decir, la ignorancia mantenida y promovida a fin de obrar sin escrúpulos ni remordimientos. Aquí ignoramos porque *no queremos saber*. De este modo, seguimos nuestra conciencia, pero porque previamente nos hemos forjado una conciencia a la medida de nuestros deseos. Este tipo de conciencia es lo que muchos autores existencialistas de hoy describen bajo el nombre de "mala fe".

La ignorancia afectada no disminuye la voluntariedad del acto.

B) Puede ser perturbada la voluntad misma por ciertas influencias que disminuyen la libertad del acto:

a) O bien porque la voluntad es atraída intensamente hacia un objeto sensible (*Pasión*. Véase la Lec. 13 núm. 3). En este caso, el acto es más voluntario, más querido (pues la pasión aumenta y refuerza la inclinación de la voluntad), pero es menos libre.

b) O bien porque la voluntad es desviada por su objeto por la amenaza de un mal próximo (*miedo*). El miedo puede llegar a destruir la voluntariedad del acto.

C) Puede, por último, ser afectada, no ya la voluntad, pero sí las potencias ejecutivas encargadas de cumplir las decisiones de aquella (*Violencia*). La violencia no puede ejercerse sobre los actos elícitos de la voluntad, que son *ab intrinseco*, sino sólo sobre los actos imperados.

La ignorancia, la pasión, el miedo y la violencia son las cuatro formas generales de influencias modificantes de los actos voluntarios.

7. La moralidad de los actos humanos.

Hasta aquí, hemos considerado a los actos humanos en su entidad psicológica (o, como decían los antiguos, en su entidad *física* de *physis*=naturaleza), es decir, como los actos emnados de la naturaleza humana, en cuanto unidad de una pluralidad de virtuali-

dades que suenan conjuntamente bajo la dirección del entendimiento y de la voluntad. Hemos comparado a la acción humana con la actividad de una orquesta a las órdenes de un director. Los actos del hombre, se correspondían en cambio con los sonidos de los instrumentos desvinculados del conjunto. Hemos establecido, por fin, que lo característico de los actos humanos es su racionalidad y, de ahí, su libertad.

Ahora bien: una orquesta puede sonar conjuntadamente bajo las órdenes de un director y, sin embargo, sonar mal. En este caso, diremos que hay, efectivamente, una unidad de plan, una dirección. Pero esta dirección es mala. Puede ocurrir en cambio que esta dirección sea buena, en diversos grados de bondad —que son los que sirven para valorar la categoría de un director de orquesta.

Luego no es lo mismo sonar una orquesta conjuntadamente que sonar bien. El sonar conjuntadamente, viene a ser una cualidad natural: es la unidad o entidad física del sonido orquestal. En cambio, el sonar bien o mal, es un *valor* estético. Algo añade, pues, a la entidad física del sonido orquestal, el valor estético.

Así también, los actos desarrollados por un individuo humano, pueden ser, ciertamente, verdaderos actos humanos, es decir, unitarios, dirigidos por el entendimiento y la Voluntad. Pero con esto, estamos todavía considerándolos en un plan meramente psicológico o físico. Además, podemos considerar a los actos humanos como "bien ejecutados" —es decir, sometidos a las normas— o como "mal ejecutados" — es decir, como *morales* o *inmorales*.

> **La moralidad introduce, pues, una determinación nueva en la entidad "física" de los actos humanos, aun cuando esta determinación es interna a ellos.**

¿En qué consiste la novedad de esta determinación?

Podríamos compararla a la novedad que introduce un *vector* por respecto a las magnitudes *escalares*. Cuando un segmento se considera sólo en su extensión (longitud), estamos ante una magnitud escalar; pero si lo consideramos como dirigido u orientado —lo que es un modo interno al segmento— tenemos una magnitud vectorial.

Diríamos que la entidad psicológica del acto humano es una "magnitud escalar"; su moralidad, es una "magnitud vectorial". La moralidad añade una orientación vectorial al acto humano, según la cual este aparece como *bueno* o *malo*.

8. En que consiste la moralidad de los actos humanos.

La moralidad es un *modo* de los actos humanos según el cual estos se nos aparecen cualificados como *buenos* (moralidad positiva) o *malos* (moralidad negativa).

Pero ¿en qué consiste este modo? ¿Qué añade conceptualmente a la entidad física del acto?

Hay distintas doctrinas para explicar esta cuestión:

1.ª Duns Escoto (1270-1308) considera que es la *libertad* lo que constituye el acto humano en acto moral.

2.ª Otros dicen que es el acto humano, en tanto que ejecutado con advertencia.

3.ª La escuela tomista enseña que la moralidad consiste en la relación interna que el acto humano dice a su fin y a los valores.

La teoría de Escoto no es suficiente, pues la libertad se requiere ya para la entidad física del acto, pero no es suficiente para la moralidad. Otro tanto hay que decir de la segunda teoría.

La esencia de la moralidad es la relación trascendental (es decir: verdaderamente interna al sujeto de la relación, y constitutiva del mismo) del acto a la norma moral o Regla objetiva ideal por respecto a la cual el acto humano aparece ordenado o desviado, es decir, dotado de una *orientación*.

Esta orientación del acto por respecto a la Regla ideal (que estudiaremos en la la Lec. 25) es, por un lado, algo interno a la entidad física del acto (y no una cualidad o una relación sobreañadida desde fuera), pero, a la vez, permite comprender la posibilidad del punto de vista puramente psicológico (Ver Lec. 22, núm. 4).

9. Propiedades del acto moral.

El acto humano, en cuanto afectado por la moralidad, tiene las siguientes propiedades:

a) *Imputabilidad*. Es el individuo humano, la propia sustancia individual, la que debe considerarse causa del acto —en tanto que este es libre. Imputabilidad es, la atribuibilidad del acto al sujeto personal, como tal, que lo ha realizado.

b) *Responsabilidad*. El sujeto individual, por ser causa del acto, debe responder de él.

c) *Mérito*. El acto de la persona, *merece* ante otras personas, puesto que todo acto personal tiene significación para el conjunto de las personas.

LECCIÓN XXIV

EL FIN ÚLTIMO HUMANO

1. Necesidad del fin último para la vida moral.

Todo lo que se mueve se mueve por un fin: es decir, tiene una dirección determinada que encauza a la energía eficiente. (Véase Lec. 18, núm. 5). El fin es el límite metafísico de esta dirección del movimiento. Por ello no hay que confundir la causa final con el término físico del movimiento. Son dos planos ontológicamente distintos. A un animal le desarrollan los dientes: decimos que el fin de ese desarrollo (que es un movimiento) es la masticación de los alimentos. Sin embargo, acaso muere antes de llegar a madurar: el término físico de su sistema óseo no se confunde con el fin biológico del mismo. De análoga manera la muerte no es el fin del hombre sino solamente el término de la vida orgánica. El fin expresa el sentido, el límite ideal de cada acción.

Este límite, en los movimientos del apetito elícito es conocido previamente y gracias a este preconocimiento el movimiento se desencadena. Por ello se dice que el fin es primero en la intención y último en la ejecución Antes de nada el sujeto planea una acción (por ejemplo dar un paseo), este plan es *una causa* de que el paseo se realice. Por lo demás el preconocimiento del fin puede ser más o menos claro, más o menos formal y explícito. A veces el fin se revela en todos su detalles; otras veces, sólo de un modo vago. Unas veces, el fin de la acción aparece expresamente; otras no, aunque no por ello, deja de tener realidad. Se habla entonces de un fin *virtual*. Un estudiante quiere ser cirujano: esta es la finalidad de sus estudios. Para ello debe aprobar el Latín y las Matemáticas del Bachillerato. No es necesario que tenga presente en el momento del examen su finalidad de ser cirujano; pero no por ello ésta deja de ser un fin: es un fin *virtual*.

La posición de la causa final, permite distinguir en el Fin dos aspectos: uno el fin a que tiende el movimiento en sí mismo considerado (*finis operis*) Otro, el fin a que tiende el sujeto (*finis operantis*). Este puede desbordar el *finis operis*, enlazándolo con un sistema de fines más amplio. Cuando veo a un anciano caído en la carretera y me dirijo hacia él, el *finis operis* es levantarlo y retirarle de la carretera; el *finis operantis* acaso es dejar el paso libre a mi coche.

Ahora bien: la moralidad de las acciones humanas implica que éstas deben tener un fin, más aún, un fin último. Pues la moralidad es la misma "orientación vectorial" de la entidad física del acto, respecto de la esencia humana. Y esta esencia implica un fin para que pueda ponerse en la existencia.

Si no hubiera un fin último, al cual todos los demás se subordinen, formando una serie única, no podríamos hablar de orientación o desorientación de los actos humanos hacia su fin, es decir, no tendría un sentido la Norma moral (Ver Lección XXV). Pero supuesto un fin último, podemos establecer: siempre que los actos humanos se ordenen a ese fin, serán morales; siempre que se desordenen con respecto a ese fin, inmorales. (Aquí hablamos de una ordenación *esencial*. Pero también hay una ordenación *existencial*, y entonces se distingue el plano de la finalidad y el de la moralidad. Véase Lección XXV, 2).

No falta quien cree poder hablar de moralidad sin necesidad de suponer un fin último. Así, SARTRE: El fin implica una esencia. Pero el hombre carece de esencia, carece de naturaleza: por ello, no tiene fin último. Y precisamente por no tener esencia —dice este autor— es libre, y por serlo es moral. SARTRE parte del supuesto de que el hombre no tiene esencia, sino que es él el que tiene que inventársela

2. Métodos para determinar el fin último. Clasificación de las teorías.

Hay que distinguir la demostración de la necesidad de un fin último para la vida moral y la determinación de cuál sea en concreto este fin último. Aun conviniendo en que los actos humanos se ordenan a un fin último, hay doctrinas que difieren en punto a cuál sea la naturaleza de este fin. Más aún: ni siquiera se está de acuerdo acerca del *método* que debemos seguir para determinarla.

Unos dicen que debemos seguir un método *empírico*. Según

esto, examinaremos los móviles concretos de los hombres al actuar, y estableceremos así por inducción (Véase Lec. 6, núm. 13) cuál es el móvil o fin general de nuestra conducta moral.

Otros dicen que no debemos esperar de la observación de los casos particulares, es decir, del análisis de los objetos deseados por nuestro apetito, obtener una demostración del fin universal, del objeto último, con significación moral, de nuestra conducta. Será necesario establecer *a priori* el fundamento de la moralidad.

La observación empírica de la conducta humana es indispensable y necesaria. Pero no es suficiente. Son necesarios ciertos principios generales que iluminen nuestras experiencias: en otro caso, estas resultarían caóticas, desordenadas y carentes de significación. Una misma observación acerca de los astros condujo a teorías tan distintas como las de PTOLOMEO y COPERNICO. Así también la observación puramente empírica de la conducta humana conduce a dos teorías opuestas: una de carácter *egoísta* y otra de carácter *altruista*.

Según el método, las teorías acerca del fin último se clasifican en empiristas, aprioristas y mixtas.

Según la doctrina sostenida acerca de la naturaleza del fin último, hay unas teorías que ponen este bien en algo utilitario (Etica de Bienes), sea para uno mismo o para los demás (Egoísmo o Altruísmo). Otras, en cambio, ponen el fin último en algo no utilitario (Formalismo kantiano y Etica de los valores). Por último, hay otros que ponen el fin último en algo mixto: el fin último es a la vez algo objetivo y desinteresado y algo que perfecciona a la naturaleza humana.

3. Las teorías utilitarias.

Las teorías egoístas sostienen que el fin último de la conducta humana es la consecución del propio placer; mientras que las teorías *altruistas* enseñan que aquello por lo cual el hombre se mueve, con sentido moral, es la consecución de la felicidad de los demás. El *Hedonismo* (Hedoné = placer) es el modelo más típico de las doctrinas egoístas. El *Humanitarismo* es el modelo más típico de las doctrinas altruistas.

A) El Hedonismo.

> El hedonismo sostiene que el *Summum bonum* es el placer individual o privado. Aquello por lo cual nos movemos es la consecución del placer. Lo que conduce a la obtención del máximo placer es bueno. Lo que nos aparta del placer es malo e inmoral.

Cuando el placer se entiende, no como placer instantáneo (en el sentido del *Carpe diem* de los romanos) sino como el placer global de toda una vida individual, entonces el Hedonismo se suele llamar *Eudemonismo*.

Los filósofos griegos fueron los que primeramente desarrollaron un poderoso sistema eudemonista. Aristipo (435-355) y los Cirenaicos —discípulos de Sócrates— pero, sobre todo, Epicuro (341-270) y su escuela (a la que pertenecen los escritores latinos Lucrecio y Horacio) enseñaron la forma más refinada del egoísmo hedonista o eudemonista jamás conocido.

Hacia el año 307 a C., Epicuro fija su residencia en Atenas. Compra un huerto y abre su escuela: "el Jardín de Epicuro". Lo que allí enseña es que el fin de toda la sabiduría humana es la consecución de la felicidad. Divide a la Filosofía en tres partes: *Canónica, Física y Moral*. Pero las dos primeras interesan únicamente en tanto que sirven a la Moral. Así, la *Canónica* (que viene a ser una especie de Lógica) sirve para enseñarnos a distinguir lo erróneo de lo verdadero: esto es de la mayor importancia, pues los errores son causa de los sufrimientos (Epicuro considera como error a las ideas religiosas, que nos dan preocupaciones y temores sobres los problemas que plantea la muerte. Todo esto debe ser desechado en nombre de la moral epicúrea).

La *Física* no importa tampoco por sí misma. No importará admitir varias teorías físicas sobre un mismo fenómeno, con tal de que sirvan para explicar los misterios de la Naturaleza y tranquilizar al hombre destruyendo el temor a lo sobrenatural, causa de sufrimientos (por ejemplo, en las tormentas, en los meteoros, etc.).

Lo que interesa es conseguir una vida placentera. Aristipo había puesto la esencia del placer en una suerte de movimiento. Epicuro en cambio, considera que el placer real está sólo en el placer estabilizado *(Voluptas in stabilitate)* no en el mero camino hacia la

consecución del placer. El verdadero placer no es apagar la sed, sino no tenerla, dicen los epicúreos. Sólo tenemos necesidad del placer cuando carecemos de él, y por ello sufrimos. Pero basta eliminar el sufrimiento para alcanzar el placer. El placer es, en resumen, la ausencia de la pena o dolor (ἀπονία = *Indolentia*). Hay que saber detenerse y fijarse en el placer.

Pero el hombre tiene cuerpo y alma: ambos son dos grupos de átomos diferentes por su forma y sutileza (V. Lec. 10, núm. 2). Luego hay placeres del cuerpo y placeres del alma. El placer del cuerpo es un equilibrio estable de la carne. El placer del alma es una ausencia de perturbación. (*Ataraxia*). Los placeres del alma no son superiores a los del cuerpo: ambos son necesarios y están al mismo nivel. Los placeres del cuerpo son fundamentales, según los epicúreos: "el principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre. Pero la carne está hecha de tal modo, que para ella, los límites del placer son infinitos y le gustaría que durasen hasta el infinito". Por consiguiente, el alma debe ponerle límites, por la reflexión, ya que sabe que "el placer es tan grande en un tiempo finito como en un tiempo infinito y que no necesitamos un tiempo infinito para ser dichosos", y además sabe que después del placer viene un dolor, por lo cual debe en todo caso refrenar los placeres cuyas consecuencias van a producir un dolor.

"Cuando decimos que el placer es nuestro fin, no nos referimos a los placeres de los libertinos. Pues hay que saber que tras el placer puede venir el dolor". Precisamente porque el placer es el bien primero y natural, no buscamos todo placer; ocurre al contrario, que pasamos por encima de muchos placeres cuando de ellos se debe seguir una cantidad mayor de desplacer. El Epicureísmo llegó a veces, por este camino, al ascetismo.

Se comprende que la virtud principal y única para EPICURO sea la prudencia (Φρόνησις) que es la que nos enseña a distinguir los verdaderos placeres y a calcular las consecuencias de cualquier elección. Las demás virtudes nada significan: ¡"Escupo sobre la moralidad y sobre la admiración que provoca, cuando la moralidad no produce ningún placer!". Pero la prudencia enseña "que es imposible vivir agradablemente si no se vive de un modo reflexivo, moral y justo, ni vivir de un modo reflexivo, moral y justo, si no se vive agradablemente".

Así, según EPICURO, renunciando a ciertos placeres propios, es como llegamos a constituir la sociedad y la justicia. Pero con esto buscamos el propio interés, nunca el interés de los demás: La amistad, por ejemplo, es necesaria para la seguridad y atractivo de la vida: nos amamos, pues, a nosotros mismos y no a nuestros amigos.

B). EL HUMANITARISMO.—El Humanitarismo sostiene que el fin último de nuestros actos es la consecución de la felicidad general. Es moral todo lo que conduce a la seguridad social y a la felicidad del mayor número. Jeremías BENTHAN (1748-1832) es el expositor más famoso de esta teoría. Su doctrina se llama *Utilitarismo*. Admite BENTHAN que el placer es lo que todos persiguen. Pero este fenómeno adquiere rango moral cuando lo que se busca es la obtención de la mayor cantidad de placer en la mayoría de los hombres. Por eso la teoría de BENTHAN es una especie de Aritmética del placer. El orden moral resulta del equilibrio de intereses. Los que gobiernan, por ejemplo, pretenden que hay identidad de intereses entre ellos y los gobernados: los reformadores no opinan así y tratan de conseguir esta identidad. Sólo el criterio de utilidad pública puede ser un principio moral.

J. STUART MILL (1806-1873) llega a proponer el sacrificio del interés personal al social como principio de la moralidad.

Para AUGUSTO COMTE (1798-1857) la ley suprema es vivir por la humanidad (*Vivre pour autrui*).

El "Comunismo" también considera como *summum bonum* el perfeccionamiento de la colectividad por encima de los individuos.

A estas doctrinas se reducen también las doctrinas *progresistas* que ponen el *summum bonum* en el desarrollo de la cultura, en el dominio de la naturaleza, aun cuando esto no comporte precisamente la felicidad general, sino el perfeccionamiento de ciertas personas: los *héroes* (CARLYLE), el Super-hombre (NIETZSCHE), que son la razón y justificación de la humanidad. Los héroes hacen a la Historia "Yo comparo las épocas comunes y languidad, con su incredulidad, tristeza, perplejidad; con sus caracteres incrédulos y poco enérgicos; sus circunstancias embarazosas cayendo, impotentes, desgracias aún peores hacia la ruina final; todo esto lo comparo a madera muerta y seca, esperando el relámpago del cielo pa-

ra que la encienda. El grande hombre, con su fuerza libre, que emana de Dios, es el relámpago. Su palabra es la palabra sabia que cura, y en la cual todos pueden confiar. Todo al rededor suyo llamea a su contacto, y es fuego como el suyo propio. Se cree que las ramas secas le han llamado. Es cierto que lo necesitaban con urgencia; pero en cuanto a llamarlo... ¡Son críticos de poca visión, creo yo, los que exclaman: "Ved, ¿no son las ramas las que hicieron el fuego?".

SCHOPENHAUER (1788-1860) sostiene una especie de *eudemonismo negativo*. El fin de la moral no es el placer, que es imposible (pesimismo) sino la eliminación del dolor. La compasión por el dolor de los demás es la virtud fundamental.

4. Crítica de las teorías morales fundadas sobre el placer.

El placer no puede erigirse en principio de la moral, ni siquiera cuando se presenta en la forma altruista.

En efecto: la moral ha de ser la regla universal de nuestra facultad de desear, que impulse ciertos apetitos y refrene otros, haciendo posible la convivencia entre los hombres. Pero los deseos son múltiples y con frecuencia contradictorios entre sí. El *masoquista*, encuentra placer en el propio dolor; el *sádico* encuentra placer en el dolor de los demás. La universalidad del placer es, pues, puramente aparente.

El principio del placer es pues, en rigor, el principio del conflicto entre los hombres, que sólo quedan armonizados en el hecho de estar en conflicto. "Mi primo y yo —decía Francisco I de Carlos V— estamos completamente de acuerdo: los dos queremos Milán".

Según el principio del placer, resultaría que deberían ser llamados igualmente morales los actos más opuestos, siempre que reportasen placer. Es cierto que de aquí no se sigue que los actos fuesen caprichosos, pues seguiría habiendo actos, que, aunque placenteros, deberían ser rechazados para evitar consecuencias o conflictos do-

lorosos. En este punto la objeción de KANT a los hedonistas es poco certera. Dice KANT que el hedonista no podría reprochar nada al ladrón, ya que éste obra conforme al principio del propio placer. Pero el hedonista que descubre que su administrador le roba, podría condenarle, no porque persiga su placer, sino porque, con ello, le infiere un dolor. Podría condenarle ciertamente en virtud del mismo principio del placer diciéndole: "No me parece mal que busques tu placer, pero sí que lo encuentre a costa del mío, robándome".

El altruismo parece encerrar un más fino sentido moral. Pero es sólo un buen deseo. La felicidad de los demás puede cifrarse en caprichos absurdos y sería ridículo llamar moral a la conducta de un hombre que se sacrifica para que otros sean felices consiguiendo deseos estúpidos. El sentido moral rechaza los sacrificios de una madre para dar satisfacción a los caprichos de su hijo mimado.

Por último, poner el fin de cada persona en unas *Kalendas graecas* transfiriendo, por ejemplo, a nuestros hijos los contenidos que nosotros no nos creemos capaces de desarrollar, resulta también inadecuado.

> El fin de cada persona no puede consistir en que las otras personas cumplan su fin, pues de este modo nadie lo cumpliría.

5. El Formalismo de KANT.

Distingue KANT entre la *forma* y la *materia* de desear.

La *materia* es el objeto mismo deseado. La *forma* es la ley o precepto en su mismo carácter de obligatoriedad, y no de un modo hipotético ("Si quiero conseguir aquello he de hacer esto") sino categórico y absoluto: "Debo hacer esto". Es decir, el *imperativo categórico*, el deber moral e incondicionado.

Pero los objetos deseados son múltiples y empíricos. Todos ellos están propuestos por el instinto de la felicidad: de ahí que resulte supérfluo el precepto de hacer algo que espontáneamente tiende a realizarse. Por consiguiente según KANT, del análisis de la materia del deseo no podemos sacar sino leyes empíricas, *máximas* (prin-

cipios subjetivos) pero no *preceptos* o *leyes*, que son universales.

Solamente podemos sacar un precepto obligatorio y universal de la misma forma de la facultad de desear. Esta forma es la que prescribe que la acción moral debe tener significación universal: sólo así la acción es racional, pues la característica de la razón es la universalidad. La facultad de desear, en cuanto racional, tiene como forma la universalidad: esta es "la buena voluntad". Sólo la buena voluntad es lo bueno en sí, independientemente de los bienes exteriores, la riqueza, los honores, la felicidad. La buena voluntad consiste en la universalidad de los deseos: es algo formal, y sólo esto es un imperativo categórico.

La exigencia de universalidad es el *hecho* originario, consustancial con la misma razón práctica. Por tanto —dice KANT— una determinación *a priori* de la voluntad. Lo que se dice, como contenido del imperativo categórico es lo siguiente: "obra de tal modo que la máxima de tu actuación pueda convertirse en ley universal".

Según KANT, por consiguiente, hay que fundar en la misma exigencia formal de la universalidad el contenido de la ley moral: este es el imperativo categórico (*Formalismo*). La evidencia categórica de esta ley, es la que nos hace conscientes de nuestra libertad, al hacernos superar las atracciones placenteras empíricas y particulares (a su vez, la libertad es la que hace posible la ley moral).

La ley moral, o imperativo categórico, nos notifica, según KANT, que somos libres; y nos lo notifica de un modo práctico

De este modo se deshace prácticamente (no especulativamente, con valor científico) la antinomia tercera de la *Crítica de la razón pura* entre la libertad y la necesidad. En esta antinomia, tanto la libertad como el determinismo eran admitidos como igualmente válidos. Pero la persona moral y sólo ella, puede conocer que la libertad existe.

La Ley moral es, pues, a priori e independiente del apetito

de felicidad, que es empírico. En esto KANT recuerda a la ética estoica, que prescribía la virtud por la virtud: "¿Qué conseguiré —pregunta SÉNECA— si hiciese esto de modo virtuoso? El haberlo hecho: nada se te promete fuera del hecho mismo".

Nada tiene que ver, dice KANT, la ley moral con el apetito de felicidad. Esta es siempre un apetito que mancharía la pureza de la ley moral. Entre felicidad y virtud no hay enlace analítico: ni la felicidad es la virtud (epicúreos) ni la virtud es la felicidad (estoicos). Son dos planos distintos, sintéticamente unidos. El uno (la virtud) del orden de los *noumenos*, el otro (la felicidad) del orden de los *fenómenos*. Este problema de la relación entre la virtud y la felicidad constituye, según KANT, la antinomia de la razón práctica. (Reléase, para comprender mejor estas doctrinas Kantianas, el núm. 5 de la lección 8).

6. Crítica del apriorismo kantiano: la ética de los valores.

El apriorismo kantiano se funda sobre el Formalismo. Y objetamos a KANT más que su apriorismo, su formalismo.

Sobre el formalismo, no se puede fundar una moral. De la pura forma lógica de la universalidad no puede salir el contenido de la moral. En todo caso es mera abstracción prescindir del contenido o materia del acto. Esto lo expresaban los escolásticos en la siguiente frase: "*Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti*". La forma por sí no es nada: es necesario no sustantivarla o hipostasiarla. La forma es forma de un contenido y este es ingrediente esencial del acto humano. Y por lo tanto de la moralidad. Según MAX SCHELER, la disociación entre forma y objeto es propia de las voluntades débiles.

Además cabe un apriorismo basado en los contenidos, es decir, en una *ética material*, aun cuando ésta no sea ética de bienes, es decir, egoísta y utilitaria, sino ética de valores. La ética material no es necesariamente empírica o egoísta. Hay también contenidos necesarios, deseables por su materia o cualidad: son los *valores*, en la terminología de SCHELER. La *Axiología* es la teoría de los valores (*axion*=lo que es digno, lo que vale). Los valores atraen por su contenido, no por la forma: no valen porque los deseamos, sino al revés, los deseamos porque valen (aunque uno de sus valores sea el perfeccionarnos). Los valores son el *bonum honestum* (Véase

el núm. 7). Algunos axiólogos, como NICOLAI HARTMANN, conciben los valores como esencias platónicas, habitantes de un mundo ideal, y nunca plenamente realizables (la justicia, por ejemplo). Otros definen a Dios como el valor supremo, fundamento de todos los demás valores.

7. Doctrina escolástica.

La determinación del fin último del hombre debe basarse tanto en el estudio empírico de la facultad de desear como en la interpretación ontológica de los resultados de este estudio. Esta interpretación, por ser ontológica, se eleva a rasgos necesarios, axiomáticos, y por tanto, análogos a los principios apriorísticos, sino ya en cuanto que son anteriores a la experiencia, sí en cuanto son superiores a ella.

La facultad de desear tiene como objeto el bien. Llamamos bien a todo aquello que apetecemos. Pero lo que apetecemos puede ser: o algo que se apetece por sí mismo *(bonum honestum)* o algo que se apetece por otra cosa (*bonum utile*), en especial, la felicidad: (*bonum deleitable*).

Es evidente que el *summum bonum* ha de ser algo que se apetezca por sí mismo: ha de ser un bien honesto, un valor. Pero al propio tiempo, este bien ha de ser proporcionado a nosotros, a nuestra naturaleza, porque en otro caso, no sería el *summum bonum*.

Lo que la naturaleza humana apetezca como bien en sí mismo, ha de ser al propio tiempo tal que le reporte la máxima utilidad. La ética de valores ha de ser ética de bienes. "Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti" (SANTO TOMÁS, Suma Teológica, II, 2, q. 19 a. 7). La distinción entre ética de valores y ética de bienes debe refundirse en el único y verdadero fin del hombre.

Del estudio empírico de la facultad de desear humana inferimos que el hombre apetece la felicidad, pero no una felicidad finita y contingente sino infinita y estable, indestructible. No es absurdo que una naturaleza finita apetezca una felicidad infinita: dado que la naturaleza humana, aun cuando es realmente finita, es intencionalmente infinita, en tanto que, por su entendimiento, conoce el ser

en cuanto ser, y, por su voluntad, lo ama también en esta su universalidad.

Por lo demás esta felicidad —enseña la doctrina escolástica— no puede alcanzarla por la posesión de los bienes particulares y finitos, sino por la posesión del Bien infinito, que es Dios.

Esta posesión es, formalmente, un acto de conocimiento de la divina esencia, al que sigue necesariamente una fruición de la voluntad. El *intelectualismo,* concibe a la felicidad como un acto del entendimiento (SANTO TOMÁS). El *voluntarismo,* sostiene que la felicidad se da en el acto de amor de la voluntad (DUNS ESCOTO). SUÁREZ (1548-1617) el más grande entre los filósofos escolásticos españoles, enseña que tanto el acto de conocimiento de la divina esencia, como el acto amoroso consecutivo, son dos aspectos inseparables de la unión beatificadora. La felicidad, sólo puede alcanzarse en la visión beatífica.

Es, por consiguiente, la felicidad un estado sobrenatural, es decir, que no puede ser apetecido necesariamente por la naturaleza humana —en cuanto voluntad creada— aun cuando esta pueda —eso si— albergar como una veleidad, el deseo de alcanzarla.

Ahora bien: El fin del hombre, así expuesto, tiene dos aspectos:

a) Ante todo, se nos presenta como un *fin objetivo*, a saber: la Gloria de Dios (no Dios mismo). El fin objetivo de la naturaleza humana es la Gloria de Dios, que es el fin de todo el universo creado. El fin de todas las criaturas es la Gloria de Dios. La *Gloria* puede ser: *objetiva* (o fundamental), que es la perfección por la que alguien se hace digno de estimación, y *formal,* que consiste en la estimación misma ("*Gloria est clara cum laude notitia*"). Toda acción honesta conduce a la gloria objetiva de Dios.

b) Pero después, se nos presenta como un fin subjetivo, a saber, la felicidad o bienaventuranza (beatitud) que la posesión del Summum Bonum reporta.

Esta felicidad o fin subjetivo, iluminada a la luz del fin objetivo, que es la gloria de Dios, no tiene nada que ver con un egoísmo.

LECCIÓN XXV

LA LEY MORAL

1. Norma moral y Ley moral.

Norma significó, originariamente, instrumento para medir ángulos. *Normal* es lo que se somete al arquetipo ontológico; anormal es lo que se sale de la Norma, por exceso o por defecto. Tanto el tener cuatro dedos como el tener seis es anormal: lo normal es tener cinco dedos.

No debe confundirse la norma ontológica o arquetipo —a saber la esencia propia de cada realidad —con la norma puramente estadística, que es "lo general", "lo más frecuente". Lo que es anormal por respecto a la norma estadística, puede ser excelente: no sólo es anormal un cretino, sino también un genio, ya que la genialidad es poco frecuente. Aquí nos referimos siempre a la norma ontológica.

Norma moral es el arquetipo o regla ideal por respecto a la cual las acciones humanas son buenas o malas. Las acciones que se adaptan a la Norma moral se llaman buenas; las que se separan de ella se llaman malas. La norma moral es también el criterio (*cryno*=discernir, cribar, separar el grano de la paja, lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo) que nos servirá para distinguir la bondad de la malicia de los actos humanos.

Es preciso que exista una norma moral, desde el momento en que distinguimos acciones buenas y malas, moralmente. Cuando hacemos esta distinción, es porque aplicamos una norma, mas o menos explícita, y cuya naturaleza es necesario conocer en la Filosofía moral.

La norma moral tiene, pues, dos funciones principales:

a) *Primera*, la de ser arquetipo de la rectitud o moralidad de

las acciones humanas. Como tal, la norma moral es constitutiva de la moralidad (*norma constitutiva*).

En tanto que la norma moral es constitutiva de los procesos libres, esta norma viene a ser *preceptiva*. Se le llama, por eso, norma práctica o *ley*, pues se presenta como un imperativo, como obligatoria. La obligatoriedad moral —el *debe ser*— es el correlato, en el reino de los procesos libres, de la necesidad, en el reino de los procesos naturales. Mientras que un cuerpo que cae sigue su trayectoria según leyes arquetípicas necesarias, el espíritu libre no participa de su arquetipo de esta manera: pero el arquetipo sigue presionando, obligando, de un modo moral.

b) *Segunda*, la norma moral ha de ser criterio válido para discriminar, en concreto, las acciones morales de las inmorales. En este aspecto, la norma se llama *manifestativa*.

A la norma constitutiva, se le llama también *fundamental*. A la norma en cuanto que es a la vez preceptiva y manifestativa, se le llama también *norma formal*.

2. La norma moral y el fin último del hombre.

Podría pensarse que el fin último del hombre es ya la Norma última de la moralidad. Aquellos actos humanos que conducen al fin, son buenos; aquellos que nos apartan del fin, son malos. El fin último del hombre, sería, según esto, norma constitutiva y manifestativa. Incluso preceptiva.

Ciertamente, para los que ponen el Fin del hombre en algo muy concreto (v. gr.: el hedonismo, el progreso de la Cultura, o el triunfo del proletariado) se comprende que el Fin pueda ejercer, al propio tiempo, la función de Norma moral. Así, el hedonista dirá que lo que conduce al placer es bueno; el racismo, establecerá que todo lo que promueve el desarrollo y triunfo de la razón es moral; lo que estorba este desarrollo, es malo.

Pero cuando ponemos el fin del hombre en algo metafísico (la Gloria de Dios), es evidente que el fin no puede ser ni la norma ma-

nifestativa, ni la norma constitutiva. En efecto: El fin de la actividad es la Gloria de Dios. Pero ¿qué es lo que resulta glorioso para Dios? Esta pregunta demuestra que necesitamos una norma manifectativa y constitutiva, que nos sirva para determinar cuándo una acción es buena —y, por tanto, gloriosa— y cuando es mala.

—

Así como la Gloria de Dios es el fin del hombre, Dios mismo —y la naturaleza humana, creada por Dios como participación de su esencia— será la Norma de la moralidad. En efecto: sólo puede dar gloria a Dios aquello que se asemeja a Dios, que es el fundamento de la Moral.

Los actos humanos no son buenos porque nos conducen al fin último, sino al revés, nos conducen al fin último porque son buenos. La Norma constitutiva es la razón de la bondad de los actos; esta norma es anterior al propio fin del sujeto y este se dirige a su fin precisamente porque cumple esa norma. Así como un río llega al mar cuando va por el cauce, más o menos determinado y la razón de que llegue al mar es precisamente el discurrir por el cauce (y no recíprocamente: no va por el cauce porque llega al mar), así también el hombre alcanza su fin porque discurre dentro del cauce ideal, que es la Norma moral.

Pero se trata siempre de dos aspectos distintos, que incluso pueden ir separados: así, dar limosna es ciertamente un acto bueno, normal. Como tal da gloria a Dios. Sin embargo, no conduce necesariamente al fin: pues el ateo que da limosna, si bien obra moralmente, no por ello se acerca al fin último. Recíprocamente: acaso una persona que obra mal objetivamente (*anormalmente*, alejándose de la norma) no se aparta del fin último, siempre que su acción la haya ejecutado con buena intención, o bien se haya arrepentido de ella.

Hay que distinguir, pues, cuidadosamente, dos planos diferentes: el plano de la norma ideal, y el plano del camino hacia el fin último.

La norma moral introduce una distinción entre actos buenos y actos malos (la norma moral se expresa y se desarrolla en el "Código moral"). Pero hay ciertos actos que al parecer, la norma moral no llega a matizar como buenos o como malos: son los llamados actos indiferentes.

3. Teoría de la autonomía de la norma moral.

La norma moral es, eminentemente, norma preceptiva.

Hemos visto (n.° 1 de esta Lección) cómo la norma constitutiva, por ser constitutiva de una conducta libre, es, al propio tiempo, preceptiva, es decir, obligatoria. Se nos impone exigiendo su realización, aun cuando no forzándonos a ella.

¿Qué condiciones ha de reunir la norma para que, sin dejar de ser moral, pueda ser obligatoria?

KANT sostiene que la obligatoriedad sólo puede ser moral si la norma procede de la misma conciencia subjetiva. Si la obligatoriedad de la norma —dice KANT— viniese de fuera del sujeto (o sea: si fuese heterónoma), esta obligatoriedad sería meramente jurídica, pero no *moral*. Sería la autoridad del Estado, no la propia conciencia, quien nos impulsara a la acción. Cuando la autoridad estatal me obliga, como ciudadano, a guardar una fiesta nacional, o a vestir un uniforme, esta norma no tiene fuerza moral: es *coactiva*, pero no me obliga categóricamente, de un modo incondicionado. Me obliga sólo en función del castigo o del premio que la acompaña. Pero la norma moral es preceptiva de un modo absoluto e incondicionado. De aquí, concluye KANT, que la norma sólo pueda emanar de la propia conciencia, que es la única que puede darse a sí misma un precepto moral, es decir, incondicionado y categórico. (*Autos-nomos:* el que se da a sí mismo la ley).

Todo imperativo que no proceda de la propia conciencia, según KANT, será condicionado. Estará en función de un contenido, y no de la forma misma de la conciencia (Véase de la Lec. 24, núm. 5). La norma moral o imperativo categórico sólo puede ser, según KANT, la siguiente: "Obra de tal modo que la máxima de tu conducta pueda convertirse en ley universal".

Una forma reciente de la autonomía ética es la llamada "moral de la autenticidad" (SARTRE). Es moral la acción auténtica, la que fluye de uno mismo, la que es espontánea y no supone una falsificación de la propia personalidad.

CRÍTICA DE LA ETICA AUTÓNOMA.

a) KANT parte del supuesto de que sólo un imperativo que procede de la propia conciencia formal puede ser categórico. Sólo en-

tonces podríamos identificarnos con él. Pero esto es tan solo un supuesto: ¿Acaso no podemos identificarnos también con los imperativos de otras personas y, en especial, de la persona divina, "haciéndolos nuestros? El *super-ego* estudiado por los psicoanalistas es precisamente la identificación de la persona con el *yo* del Padre principalmente.

b) No sólo es posible identificarnos con normas emanadas de otras personas. Sólo cuando vienen de otras personas, las normas son verdaderamente obligatorias. KANT tiene razón al exigir que la norma sea apropiada por nosotros. Pero si sólo fuese nuestra ¿en virtud de qué habría de obligar? Podríamos cambiarla, y sólo la persona divina inmutable puede dar normas inmutables. De hecho, la norma autónoma no es manifestativa. KANT mismo declara explícitamente que es imposible que sepamos nunca ni por nosotros mismos ni por los demás si nos hemos comportado bien o mal: no hay nunca una intuición positiva de que la voluntad sea buena sino únicamente un criterio negativo del bien moral, a saber: que una buena voluntad se realiza siempre contra todas las "inclinaciones" sensibles que puedan entrar en consideración. Pero como siempre puede estar en juego secretamente una inclinación, nunca se dará evidencia a este respecto.

4. Heteronomía de la norma moral.

La norma moral sólo puede aparecerse como tal norma, con fuerza obligatoria, cuando se impone desde fuera, concretamente, cuando nos es impuesta por otra persona.

Esto no quiere decir que nosotros no podamos identificarnos con la norma que nos ha sido impuesta. Veremos en el párrafo siguiente cómo esta identificación sólo puede lograrse plenamente cuando la persona que nos impone la norma es infinita. Sólo entonces se da simultáneamente una obligatoriedad máxima (dada la máxima autoridad de la divina persona) con una participación también máxima, por una imitación y apropiación de la divina esencia, que nos libera, a la vez, de la dependencia de otras personas finitas.

La heteronomía ha de ser, pues, teológica: pero de hecho hay muchos pensadores que, reconociendo la necesidad de la heteronomía moral, creen que es suficiente interpretar esta heteronomía en

el ámbito de la persona humana sin necesidad de llegar a la persona divina. Esta es la tesis de la *heteronomía antropológica*, que se presenta en dos formas principales:

a) *Teoría social.* Según esta teoría, la norma moral, tanto en su contenido como en su obligatoriedad, emana de la conciencia social. Esta teoría ha sido defendida principalmente por Emilio DURKHEIM y su escuela. Según esta doctrina, las acciones, antes de recibir la aprobación o desaprobación social, no son buenas ni malas. Pero cuando la conciencia social conviene en declarar bueno a un acto y malo a otro, estos comienzan a ser buenos o malos. "Un acto no hiere la conciencia común por ser criminal: sino que es criminal porque hiere la conciencia común". Esto explicaría el que en ciertas sociedades estén permitidas y aun exigidas ciertas prácticas (antropofagia, poligamia, etc.) que en otras son inadmisibles y altamente inmorales. Cada sociedad, y aun cada grupo social, tendría sus normas morales, "su código moral", al igual que tiene sus normas estéticas, sus costumbres o instituciones. Estas normas morales irían cobrando su perfil propio a lo largo del desarrollo histórico. La educación —que MONTAIGNE subrayó especialmente— será el cauce principal por el cual la sociedad presiona sobre el individuo, y con ello, las normas morales adquieren su obligatoriedad.

La moral, en una palabra, sería una de las formas más características del "control social", estudiado por los sociólogos americanos. Las normas morales serán las formas eminentes de los "estereotipos" o patrones de conducta de un grupo social.

La teoría del control social fue iniciada principalmente por E. A. ROSS (*Social Control: A Survey of the Fondationon order*, 1901). La han cultivado C. H. COOLEY (*Social Process*, 2.ª ed. 1927), F. E. LUMLEY (*Means of Social Control*, 1925), L. BERNARD (*Social Control in its Sociological Aspects*, 1939), ROSCOE POUND (*Social Control through Law*, 1942).

b) *Teoría política.*—Según esta teoría, las normas morales proceden de la autoridad del Estado, que las impone y las exige mediante sanciones positivas. La ley civil sería el origen de la moralidad.

TRASIMACO, en la República de Platón, ya sostiene claramente esta doctrina cuando afirma que "lo justo es la ley del más fuerte".

Modernamente ha sostenido esta teoría T. HOBBES (1588-1679) y el mismo ROUSSEAU (1712-1788).

Crítica.—Tanto la teoría social como la política incurren en un *relativismo moral*. Las normas morales serían relativas a cada época y a cada sociedad. Además la teoría social, tanto como la teoría política, no explica el por qué distinguimos claramente entre los preceptos jurídicos o sociales y las obligaciones morales. A veces, es cierto, van en armonía; pero muchas veces entran en conflicto. Gran parte de los conflictos espirituales reflejados en las tragedias de todos los tiempos, consisten precisamente en esta oposición entre la costumbre o ley jurídica y la norma moral. El ciudadano se ve sometido a dos presiones distintas: de una parte, la presión del Estado o de la sociedad; de otra parte, el imperativo ético. Es clásica la figura del *héroe moral*, que es aquel que se atreve a sobreponerse a los imperativos sociales o políticos impulsado por su deber moral: Orestes, en la Orestiada de SÓFOCLES o Pedro Crespo en el Alcalde de Zalamea, de CALDERÓN.

5. Fundamento teológico de la norma moral.

La norma moral ha de ser heterónoma. Ha de ser otra persona quien nos obligue: y esta norma ha de ser inmutable. Sólo Dios puede ser la norma última de la moralidad. Si el fin del hombre es la gloria formal de Dios, la norma sólo puede ser Dios mismo, en su misma esencia: pues únicamente las perfecciones que imiten a la esencia divina, pueden dar gloria a Dios.

Dios, por su esencia, —por las ideas ejemplares de su Entendimiento— es la norma constitutiva, última de la moralidad. No es la Voluntad divina, sino el Entendimiento divino, la norma última constitutiva.

El voluntarismo (defendido por DUNS SCOTO, DESCARTES, PUFFENDORF), sostiene que la voluntad de Dios es la norma constitutiva de la moralidad. Según el Voluntarismo, algo es malo porque Dios quiere; si quisiera que el asesinar al prójimo fuese moral, lo sería. Sólo el primer mandamiento obliga a Dios.

Pero el Voluntarismo destruye la inmutabilidad de la norma moral. En cuanto inmutable, el fundamento de la norma constitutiva no puede ser sino el Entendimiento inmutable de Dios.

Pero ¿por qué *obliga* la norma moral? Se comprende que la esencia de Dios sea la norma constitutiva de la moralidad. Pero ¿por qué ella debe ser también preceptiva? ¿Por qué hemos de estar obligados a imitar la divina esencia? En una palabra ¿por qué la norma se convierte en ley?

No cabe decir que esto ocurre en virtud de nuestra propia esencia (así lo sostuvieron VÁZQUEZ Y TAPARELLI) pues esto equivaldría a hacer necesaria la creación. Es en virtud de nuestra existencia, en cuanto *querida* por Dios. Existimos, participando de una esencia, en virtud de un acto libre de la voluntad divina. Es por este acto de voluntad, por el cual Dios nos obliga a imitar su esencia, es decir, en el caso humano, a ser morales.

> Si el Entendimiento divino es la norma constitutiva de la moralidad, la Voluntad divina es la norma preceptiva.

La norma moral en su aspecto preceptivo, en tanto que se impone como norma, tiene dos dimensiones: una *objetiva*, como norma preceptiva que se impone por la autoridad competente, y entonces se llama *ley*; la otra es más bien *subjetiva*, a saber, conocimiento íntimo del carácter preceptivo de esa norma, y entonces se llama *conciencia moral*. En esta lección estudiamos la ley. En la próxima la conciencia.

6. Concepto de ley en general.

Ley, en general, es "Cierta regla y medida de los actos según la cual se induce a alguien a obrar o se le retrae de la acción" ("*Regulam quandam et mensuram actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur*" (SANTO TOMÁS, 1, 2, q. 90, a. 1). Esta significación generalísima de la ley extiende también a los seres irracionales. En este sentido puede hablarse de leyes físicas, mecánicas o químicas. Pero sólo cuando se aplica a los

seres racionales la ley se llama propiamente moral, siendo su efecto propio la obligación

> En este sentido más restringido, la Ley es definida, también por SANTO TOMÁS, como "una cierta ordenación de la razón en lo que respecta al bien común, promulgada por quien está al frente de la comunidad". (*"Ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata"*. Santo Tomás, 1, 2, q. 90 a. 4).



San Agustín, según tabla gótica del sig XV (Museo de Arte de Cataluña-Barcelona)

Al decir "ordenación de la razón" se entiende que la ley es fundamentalmente un producto de la razón. Pues ordenar los medios hacia el fin es labor propia de la razón. Distinguimos, por esto, la Ley de una orden caprichosa o absurda.

Al decir "en lo que respecta al bien común", distinguimos la *ley del mero precepto*. Además, mientras el mero precepto es una orden que sólo mantiene su vigor cuando vive quien lo manda, extinguiéndose por la muerte de éste, (por ejemplo, la orden del señor a su criado de despertarle a las 9 de la mañana) la ley mantiene su estabilidad aunque el legislador muera, como exige la estabilidad de la comunidad a la cual regula.

Promulgada, por el que está al frente de la comunidad. Pues la ley es una regla por la cual los súbditos se mueven hacia un fin: luego debe ser manifestada o premulgada a éstos.

7. **Ley eterna y ley natural.**

La Ley eterna es la misma razón o Entendimiento divino en tanto que estatuye reglas universales para el régimen del mundo. Por tanto, la ley eterna, implica el acto de voluntad divina por el cual se crea el Mundo, conforme a esta ley. Según la clásica definición de San Agustín, la ley eterna es: "Ratio vel voluntas divina ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans". Por esto la ley eterna no se confunde:

a) Ni con la esencia divina en sí misma considerada.

b) Ni con las ideas ejemplares divinas, pues la ley implica la ordenación de entes reales existentes, y no meramente posibles.

c) Ni con la providencia divina, pues esta dispone las reglas universales (las leyes eternas) a cada caso particular (Véase Lección XXI).

La ley natural es la participación de la ley eterna en la naturaleza racional ("Participatio legis aeternae in rationali creatura", Santo Tomás, 1, 2, q. 91, a. 2).

La misma ley, que, existente en Dios, se llama ley eterna, se llama ley natural en tanto que impuesta a la criatura racional.

Esta Ley natural consiste en los juicios prácticos por los cuales conocemos que nosotros estamos obligados a hacer el bien y a evitar el mal ("*Bonum est faciendum, malum es vitandum*"). Esta luz intelectual ("*Lumen intellectus*") fue dada por Dios al hombre en la creación.

Es esencial a la ley natural que sea manifestación de la ley eterna, inseparable de la existencia humana y de su natural inclinación impresa por Dios a sus actos.

La ley natural es negada por los *empiristas* y por los *positivistas* que no ven en el hombre más que inclinaciones múltiples, más o menos uniformes y constantes, pero variables con los tiempos y lugares. Sin embargo, la ley natural se comprueba por la constante orientación del hombre hacia ciertos principios, ciertamente oscurecidos a veces; pero siempre actuantes.

8. Propiedades de la ley natural.

a) La *Universalidad*.—La ley natural es universal, no sólo por razón de su fundamento, que es la naturaleza racional, común a todos los hombres, sino también por razón de su promulgación. Los preceptos más generales de la ley natural, están patentes a todos los hombres, no son ignorados por nadie.

b) La *inmutabilidad*, tanto intrínseca como extrínseca.—Una ley cambia intrínsecamente cuando por sí misma viene a resultar inútil o nociva. Cambia extrínsecamente cuando es levantada, total o parcialmente, por el Superior de la Comunidad.

9. La sanción de la ley natural.

Se llama sanción de la ley, activamente considerada, al decreto del legislador por el cual estatuye premios a su observancia y penas a su transgresión.

Sanción de la ley, pasivamente considerada, son los mismos premios o castigos.

La sanción puede ser suficiente (o perfecta) e insuficiente.

La ley natural posee una sanción, en sentido pasivo, en esta vida, aunque esta sanción es insuficiente. Existe una sanción, dado que la virtud ayuda la vida feliz, y el vicio y el desorden suelen conducir a la desintegración psíquica, a la tristeza y a la desesperación. Pero esta sanción no puede ser nunca suficiente: de ahí que la sanción perfecta sólo en la vida futura es posible.

10. La ley positiva.

La ley natural no es suficiente, por consistir en principios muy generales, para regular en concreto la conducta de los hombres, tanto en su vida social como individual.

La ley natural contiene, en su generalidad, muchos casos, pero de un modo indeterminado. Prescribe, por ejemplo, que los delitos deben ser penados por la sociedad, pero no determina la pena, ni el procedimiento del juicio.

La ley positiva es un desarrollo de la ley natural. Este desarrollo conduce muchas veces a preceptos que son indiferentes desde el punto de vista moral, en el sentido de que también los preceptos

opuestos podían ser tenidos como buenos (aunque esto no signifique que ninguno de estos preceptos opuestos deban ser seguidos).

En la ley se distingue un elemento *material* (que son las acciones u omisiones prescritas) y uno *formal*, que es la obligación.

Tanto en su aspecto material como en lo formal, la ley positiva se deriva de la ley natural, sea por modo de conclusión, sea por modo de determinación.

Para que la ley positiva obligue debe reunir tres propiedades, faltando algunos de las cuales la ley pierde su vigor:

a) *Honesta*, es decir, que no repugne a una ley más alta, natural o positiva.

b) *Justa*, es decir, que tienda al bien común.

c) *Posible*, no sólo físicamente sino también moralmente.

LECCIÓN XXVI

LA CONCIENCIA MORAL

1. Definición de conciencia.

Conciencia no significa aquí "conciencia psicológica" o conocimiento reflejo de sí mismo, sino conciencia moral, que juzga acerca de la bondad o malicia de los actos humanos.

Puede ser *antecedente* o *consecuente*, según que juzgue los actos futuros o pasados. En sentido estricto, la conciencia moral, es la conciencia antecedente.

La conciencia moral (antecedente) es el juicio último práctico acerca de la honestidad o deshonestidad de las acciones que van a ser ejecutadas.

2. La conciencia moral, como norma próxima de la moralidad.

Dios es la norma o regla remota y última de la moralidad. La esencia divina en tanto que estatuye reglas universales para el régimen del mundo, es la ley eterna. La participación de la ley eterna por la naturaleza racional, es la ley natural.

Por consiguiente, la naturaleza humana, o esencia humana, en tanto que es participación de la divina esencia, es la norma próxima de la moralidad. Aquello que se adapta plenamente a la naturaleza humana será bueno, lo que se aparte de ella será malo.

La doctrina del progreso humano, como norma moral, recibe con esta doctrina una eficaz iluminación.

Ahora bien: la naturaleza humana es racional. Consta de varias capas que culminan en la vida intelectual. Por tanto, no será bueno aquello que se adapte solamente a ciertas capas de la naturaleza humana —por ejemplo a las capas meramente biológicas— en menoscabo de las capas superiores. Se oye con frecuencia decir que el hombre es por naturaleza vicioso. Se pretende probar ésto con la observación de las inclinaciones espontáneas y "naturales" de los hombres. Según este punto de vista, sólo la educación, el Estado o la religión, frenarían artificiosamente y desde fuera los instintos espontáneos del hombre; muchas veces esta represión "antinatural" daría lugar a disturbios psíquicos o neurosis. Pero ¿acaso las tendencias a la represión de los instintos e inclinaciones, o a su ordenación y encauzamiento, no surge también de la naturaleza humana, y aun de lo más noble de ella? Este freno es el origen de la vida civilizada y de la sociedad humana. (Léanse a esta luz, por ejemplo, las "Afinidades electivas" de GÖTHE). El mismo NIETSCHE ha dicho: "El hombre es el único animal que sabe decir no".

En resolución: la verdadera y auténtica naturaleza humana —y por tanto, la norma próxima de la moralidad— no se manifiesta en las inclinaciones instintivas (como cree el Romanticismo) aisladamente consideradas, sino en los dictámenes o consignas de la razón práctica. La razón práctica formula los juicios prácticos por los cuales conocemos lo que nosotros estamos obligados a hacer y a evitar.

> El conjunto de los juicios prácticos formulados por la razón práctica constituye el contenido efectivo de la ley natural, o regla objetiva próxima de la moralidad.

Los dictámenes de la razón práctica son juicios racionales, suceptibles de ser analizados objetivamente, "friamente" a partir de ciertos principios generalísimos, cuya posesión y evidencia se llama "Sindéresis". Aplicando estos principios a los casos particulares emprenderemos un análisis que se llama *Casuística* y que es tarea propia de los moralistas.

Modernamente se ha defendido la llamada "moral de la situación". Cada si-

tuación plantearía sus problemas peculiares, y no cabría en abstracto formular normas morales. Sin embargo, hay que decir que siempre podemos concebir las leyes de cada situación como una determinación, verdaderamente creadora a veces, de las leyes morales de la sindéresis, al caso particular.

Los dictámenes de la razón práctica en cuanto que son juicios prácticos que cada sujeto intuye como normas acerca de la honestidad o deshonestidad de sus actos, no ya de un modo "frío" y analítico, sino cálido y dirigido a su propia conducta, constituyen la *conciencia moral*.

Lo que nos dice la conciencia —lo que nos manda o prohibe— es, pues, la norma próxima de la moralidad de nuestros actos. La conciencia moral es la regla subjetiva próxima de la moralidad.

3. La conciencia como acto racional.

Ante una encrucijada en la que hay que decidirse, la persona humana sabe, normalmente, qué es lo que debe hacer y qué es lo que no debe hacer. Sabe que ciertas acciones son buenas y otras malas —aun cuando a pesar de ello muchas veces siga los actos calificados como malos— (*Video meliora proboque deteriora sequor*).

Los principios supremos de nuestra conducta moral, los captamos por la sindéresis. El saber aplicarlos a los casos concretos, constituye una virtud que se llama *prudencia*.

Hay individuos que aun dotados de gran inteligencia abstracta, carecen de sindéresis, o de prudencia. Son los inadaptados sociales, "sabios distraídos" y, en otra escala, los "imbéciles morales" (Véase Lec. 22, núm. 4).

4. Conciencia errónea y "mala fe".

La conciencia puede estar equivocada. A pesar de lo cual, cuando es cierta, hay que seguirla, puesto que es la regla subjetiva de la moralidad. Por este motivo debemos esforzarnos por formarnos una conciencia recta.

Como la conciencia es un juicio de la razón práctica resultante de aplicar los principios de la sindéresis (*Bonum est faciendum, malum est vitandum*) al caso concreto, en virtud de un silogismo práctico, se comprende la posibilidad del error de la conciencia mo-

ral. Del mismo modo que el razonamiento especulativo nos conduce muchas veces a conclusiones erróneas que tienen la apariencia de verdaderas (*paralogismos*).

Los errores del juicio moral, aun supuesta la sindéresis, pueden ser producidos por una deformación de las circunstancias del hecho. Esta deformación está casi siempre inspirada en motivos subconscientes inconfesables, que los actuales escritores "existencialistas" llaman "mala fe" o resentimiento. Estos motivos pueden pasar incluso desapercibidos para el agente. Se trata de una ignorancia culpable, de una falta *in causa* (Véase Lec. 23, 6).

El resentimiento, como fuente de juicios de valor moral, ha sido estudiado por MAX SCHELER en su libro: *El resentimiento en la moral,* donde combate brillantemente a NIETSCHE, que pretendía que la moral cristiana era una moral inspirada por el resentimiento: el odio a los ricos, (que difícilmente entrarían en el reino de los cielos) que hace considerar como buenos a los humildes ("moral de los esclavos").

Supongamos un hombre que escucha una difamación relativa a un amigo suyo, a la que presta crédito. En consecuencia, le retira el saludo, y con ello, "obra en conciencia". Sin embargo, pudo aquí haber "mala fe" al prestar, sin mas, crédito a la difamación. Hay que suponer un deseo inconfesado de que ésta sea cierta

Otras veces los errores del juicio o conciencia moral se fundan en un error del razonamiento o *silogismo práctico*: es el caso del militar que cree obrar moralmente suicidándose antes de entregarse al enemigo. Los errores debidos al razonamiento moral explican que, muchas veces, las diferencias entre los diversos "códigos morales" sean diferencias, no en los principios, que son comunes, sino en el razonamiento hacia las consecuencias que de ellos dimanan. El que mata suavemente a un enfermo incurable (*eutanasia*) obra inmoralmente, pero partiendo de un principio moral: "hay que evitar el sufrimiento del prójimo".

Un acto que está realizado obedeciendo a la intimación de la conciencia errónea, será materialmente malo (apartado de la norma moral) pero formalmente bueno. Lo que hay que procurar, mediante la formación de la conciencia moral, es que los actos sean no sólo formal sino también materialmente buenos.

Por ello cabe discutir objetivamente la moralidad de los actos, y aún hay obligación de hacerlo, para formarse una conciencia recta. No debe confundirse esta discusión y crítica de las resoluciones morales con un escepticismo moral a la manera de MONTAIGNE (1533-1592).

5. Crítica de las teorías irracionalistas de la conciencia moral.

La conciencia moral es un acto intelectual: como tal, sus conclusiones son susceptibles de discusión, de verdad y de error.

Pero hay algunos moralistas que sostienen que la conciencia moral no tiene nada que ver con el Entendimiento. La conciencia moral sería el "sentimiento moral", un instinto o una intuición no racional. Así SHAFTESBURY (1671-1713) y otros —entre ellos ROUSSEAU— sostienen que es *el corazón* y no la reflexión el que nos manifiesta el bien y el mal moral.

> Modernamente, muchos axiólogos, sostienen una posición parecida, defendiendo que los valores morales nos son dados en una intuición emocional, no racional (SCHELER).

Estas doctrinas, conceden una especie de infalibilidad a las intimaciones de la conciencia moral. Pero no explican la posibilidad de la discusión moral, de tipo racional. Además, no podríamos comprender las diferencias entre actos "materialmente" y "formalmente" buenos. El único criterio moral, sería el haber sido una acción inspirada por la conciencia.

6. Probabilismo y probabiliorismo moral.

La conciencia moral, o juicio práctico, no siempre nos separa clara y distintamente la acción buena de la vitanda. Muchas veces, nos ofrece dos o más acciones cualquiera de las cuales puede ser escogida, e incluso nos deja suspensos en una duda más o menos intensa acerca de cual de esas acciones deberíamos cumplir.

La conciencia moral puede ser, según esto: *cierta,* cuando juzga, sin temer al partido opuesto; *Probable,* cuando asiente a una opción con temor a la verdad de la opuesta; *dudosa,* cuando no se determina o adhiere a ningún lado.

Hay dos escuelas principales entre los moralistas:

a) *El probabiliorismo.* Dice que se debe escoger la conducta que aparezca como más probable. No hay que escoger lo bueno, sino lo mejor.

b) *El probabilismo.* Dice que basta escoger la conducta probable aunque sea menos probable que la primera. Bastará escoger lo bueno, aunque no sea lo mejor.

LECCIÓN XXVII

LA ESPECIFICACIÓN MORAL Y SUS ELEMENTOS

1. División de los actos humanos en buenos y malos.

Los actos humanos pueden ser, moralmente considerados, *buenos* o *malos* según que se ajusten o se aparten de la Norma moral.

El orden de los actos humanos a la Norma última, se llama *moralidad fundamental* de los actos.

> La maldad de los actos humanos no es una entidad *positiva* de los actos, sino sólo *defectiva*. Es una privación.

Por ese motivo, Dios, Causa primera de todo ente, no puede decirse causa del mal, pues éste no tiene Causa eficiente sino deficiente (Véase Lec. 21, núm. 6).

También podemos considerar a los actos humanos, no ya por relación a la Norma remota, sino por respecto a la regla próxima de la moralidad, o Conciencia. Esta relación transcendental es la *moralidad formal*, en virtud de la cual los actos humanos se dicen buenos o malos con sentido moral.

Podría dudarse de si hay actos indiferentes. Hacer garabatos en un papel parece que es una acción que no es ni buena ni mala por sí misma. Sin embargo, en la medida que no hay ningún acto aislado, sino que todos se insertan en un contexto de actos, que se ordenan al fin último, debe decirse que, de hecho, *existencialmente,* no hay ningún acto indiferente desde el punto de vista moral, aun cuando *esencialmente* —según su esencia abstracta— puedan concebirse actos indiferentes.

2. Raíces de la especificación moral de los actos.

Todo acto humano, no solo tiene un contenido (objeto) que lo constituye, sino que también obedece a un fin del agente y está inserto en un sistema de circunstancias que lo matizan y le prestan significación especial.

El *objeto*, el *fin* y las ***circunstancias*** del acto son las raíces de su especificación moral. Es preciso atender a estas tres raíces simultáneamente para que el acto quede cualificado moralmente. Aunque dos de estas raíces estén sanas, si una de ellas es mala, el acto es malo. ***Bonum ex integra causa; malum ex quoqumque defecto***

Objeto del acto humano es: aquello que el acto realiza *per se*, en cuanto conocido por la conciencia como conforme o disconforme a la ley moral. Por ejemplo, cuando atendemos a un enfermo, el objeto del acto es aliviarle de su enfermedad.

Llamamos *fin* de un acto, al fin del agente (finis *operantis*), y no al fin intrínseco del acto mismo (*finis operis*). Así, el *finis operis* de la ayuda prestada al enfermo es el alivio o curación de la enfermedad; pero el *finis operantis* puede ser: la remuneración económica que este servicio reporte, o incluso un fin más lejano: aprender una técnica terapéutica, que pueda servirnos como eslabón de un plan inconfesable (v. gr., el asalto a un Banco). Se comprende que un acto que es bueno por el objeto, puede quedar viciado por el fin. Recíprocamente, un acto bueno por el fin (aliviar a uno que sufre) puede quedar viciado por el objeto o medio para alcanzarlo (suprimir la vida, en el ejemplo anterior). El fin no justifica los medios.

Llamamos *circunstancias* a todos los elementos relacionados con el acto y susceptibles de modificar su cualidad moral. Los escolásticos distinguían las siete circunstancias siguientes:

Quis? Quid? Ubi? quibus auxiliis? Cur? Quomodo? quando?

Las circunstancias pueden viciar un acto que es bueno por el objeto y por el fin. Supongamos que para curar al enfermo, con el único fin de salvarle, utilizamos un suero que causa la muerte de una tercera persona. Aquí, los *auxilios* o medios empleados, son malos; luego el acto en conjunto lo será.

3. El hábito en la vida moral.

La vida moral no es sino la dirección recta del apetito humano. Pero el apetito humano elícito es: o sensible o racional (la voluntad).

El apetito sensible es: o *concupiscible* o *irascible*. El *concupiscible* es el que busca un objeto deleitable, por sí mismo (por ejemplo: saborear un manjar agradable). El *irascible* es el que busca un objeto que, pese a ser apetecido, se nos aparece, en algún aspecto, como desagradable y, por tanto, arduo, difícil. Por ello, el apetito irascible implica siempre un cierto "esfuerzo" para desenvolverse; una superación de los aspectos desagradables. Por ejemplo: es objeto del apetito irascible el lanzarse al agua, venciendo las sensaciones desagradables del frío, que lleva concomitantes el deseo de bañarse. El apetito concupiscible es, más bien, blando y "sensual". El apetito irascible es, más bien, duro, "viril": implica coraje, en diverso grado. Una mesa bien abastecida, está destinada a aplacar apetitos concupiscibles; un campo de deportes, está destinado a satisfacer apetitos irascibles.

Los escolásticos llamaban *pasiones* a los actos del apetito sensible (véase la Lección 13, núm. 2). Los actos del apetito concupiscible son: amor-odio: deseo-aversión; gozo-tristeza. Los actos del apetito irascible son: esperanza-desesperanza; audacia-temor.

El apetito sensible debe estar suboordinado al apetito racional o Voluntad. La Voluntad debe imperar al apetito sensible, conduciéndole a su fin. No debe pensarse por esto que la misión de la Voluntad es sofocar o reprimir el apetito sensible. Las pasiones, en contra de la opinión estóica, son motores de la vida humana. Sin ellas no sería siquiera posible la conducta superior.

> La Voluntad algunas veces, debe reprimir las pasiones; pero muchas veces, debe saber aprovechar su impulso, suboordinándolo a los fines superiores.

El apetito sensible, por sí mismo, se suscita ante los objetos concretos que los sentidos ofrecen. (La *imaginación* presenta objetos

al apetito concupiscible; la estimativa, se los presenta al apetito irascible. Véase Lec. 12, núm. 1). Está pues, determinado por ellos. Pero el apetito racional o Voluntad, en tanto que su objeto es más universal, está indeterminado. Si bien busca siempre el fin último (la felicidad) los medios que conducen a este fin no aparecen determinados en todo momento (véase Lec. 15, núm. 4). Otro tanto se diga del Entendimiento.

Por consiguiente, las potencias superiores (Entendimiento y Voluntad), por no estar determinadas plenamente, por ser sobremanera plásticas y flexibles, admiten y aun requieren ciertas inclinaciones contraídas por el ejercicio reiterado de actos en una cierta dirección. Estas inclinaciones, cuyo correlato fisiológico son los reflejos condicionados (véase la lección 13, núm. 6) se llaman hábitos Por ejemplo: el entendimiento práctico, aunque capaz de reflexionar sobre cualquier acción, acaso no está acostumbrado a "pesar" las consecuencias de cada acto, a medir y calcular su alcance y significación: cuando, por efecto de una reiterada reflexión en este sentido sobre cada acto, el entendimiento práctico aparece ya dotado de una cierta inclinación hacia esta reflexión, con una "costumbre" de medir en todo momento las consecuencias, decimos que ha contraído un *hábito* (el hábito de la prudencia. Por ello, la prudencia exige una "experiencia de la vida" y, por ello, se considera como atributo de la madurez. "No debemos medir la edad por las canas, sino por la prudencia").

Los hábitos son cualidades que se sobreañaden al sujeto, bien sea a su sustancia (hábitos entitativos, como la salud o la enfermedad) bien sea a sus accidentes o potencias (hábitos operativos).

Los hábitos, en cuanto que determinan la conducta, inclinando a las facultades en una dirección, más bien que en otra, constituyen una "segunda naturaleza", sobreañadida a la naturaleza originaria, que es el principio fundamental de las operaciones. "Por naturaleza" el hombre necesita respirar; pero si contrae el hábito de leer, éste llega a ser tan exigente que bien podemos decir de él que es una "segunda naturaleza".

Se comprende la importancia que los hábitos tienen para la vida moral. Una conducta moral es una conducta libre, es decir, un conjunto de actos libres en una dirección recta. Pero, como los hábitos inclinan la actividad hacia una dirección determinada, aun cuando esta inclinación no suprima la libertad, resultará:

a) Que si las inclinaciones o hábitos son favorables a la dirección moral, aun cuando siempre quede opción para un acto inmoral, será muy improbable que nos desviemos de la norma. Decimos que la *disposición* del sujeto es favorable a la acción buena.

b) Que si los hábitos inclinan a una conducta desviada, siempre será posible, es cierto, un acto libre por el camino recto, pero este será muy improbable y aun difícil; en ocasiones, hasta heroico.

Tanto a la vida de los individuos, como a la vida de la sociedad, interesa sobremanera que los individuos contraigan hábitos rectos, puesto que de este modo, la probabilidad de una vida moral, arreglada dentro de las normas morales, serán mucho mayores, y con ella, la salud de la república.

4. División de los hábitos morales.

Los hábitos operativos son cualidades difícilmente removibles, sobreañadidas a las potencias y ordenadas a ayudar a las operaciones de esas potencias

Los hábitos se dividen, por razón del *sujeto* en que residen, en *intelectuales* (dianoéticos) y *volitivos* (éticos):

a) Hábitos intelectuales. Pueden ser *especulativos* o *prácticos*, según que se refieran al conocimiento de la verdad especulativa o de la verdad en cuanto realizable. Los hábitos especulativos son: Sabiduría, Entendimiento de los principios y ciencia. Los hábitos prácticos son: Sindéresis, Arte y Prudencia. La sindéresis es el hábito de los primeros principios prácticos, en general. El *arte* es el

hábito de las verdades *factibles* —de los actos exteriores: una casa, una sinfonía. La *prudencia* es el hábito de las verdades *agibles*— de los actos interiores: un acto de voluntad, una orden, etc.

b) Hábitos de la voluntad o hábitos morales (por ejemplo: la templanza, la fortaleza, etc. Ver más adelante).

También se dividen los hábitos, por razón de los *efectos* en:

a) *Virtudes* o hábitos buenos, que encauzan a las potencias a su fin propio.

b) *Vicios* o hábitos malos, que apartan a las potencias de su fin propio.

La *Virtud* es un hábito operativo bueno. ARISTÓTELES (*Etica a Nicómaco*, lib. 2 c. 6) definió la virtud como un *término medio* (*mesotés*) entre dos inclinaciones viciosas. De aquí la famosa fórmula: *in medio virtus*. Según esto, "tanto se peca por carta de más como por carta de menos". Así, por ejemplo, la fortaleza es un término medio entre la audacia y el temor; la liberalidad, es un término medio entre la tacañería y la prodigalidad; el amor propio, es un medio entre la vanidad y la humildad; la modestia, un medio entre la vergüenza y la desvergüenza.

La doctrina de la virtud como término medio entre dos extremos, en ARISTÓTELES y los escolásticos tiene un sentido biológico. La naturaleza del hombre debe ajustarse a un arquetipo viviente, y puede desviarse en dos direcciones.

Pero otros interpretan el término medio en un sentido completamente distintos. Partiendo de que nada sabemos seguro; de que nunca podemos tener la certeza del camino recto, o más conveniente, concluyen: "conviene elegir el camino medio, pues de este modo, no nos alejaremos demasiado del camino recto". Así, DESCARTES en su moral provisional tras la *duda metódica universal*.

5. División de las virtudes.

La clasificación clásica de las virtudes, procedente de PLATÓN, distingue cuatro virtudes cardinales, porque ellas son como los quicios (*cardo, inis* = quicio) sobre los cuales giran todas las demás virtudes.

Las cuatro virtudes cardinales son: *Prudencia, Justicia, For-*

taleza y *Templanza*. La Prudencia es virtud intelectual, es decir, reside en el Entendimiento. Las otras tres virtudes residen en la voluntad. No obstante se considera a la prudencia como virtud moral, dado que sin ella no podrían ser desarrolladas las demás virtudes.

PLATÓN dio, como fundamento de esta clasificación de las virtudes, su teoría del alma. Según PLATÓN, el hombre tiene tres almas: el alma vegetativa o del vientre, el alma sensitiva o del pecho y el alma racional o superior. Comparaba PLATÓN al alma racional con un auriga que dirige un tronco de dos caballos (que son las otras dos almas). A cada alma, PLATÓN asigna una virtud: la *templanza* a la vegetativa; la *fortaleza* a la sensible y la *prudencia* a la racional. Además, hacía falta una virtud de coordinación entre las almas: la *justicia*. (Véase en la Lección 28, núm. 2, la aplicación de esta teoría de las tres almas a la sociedad). SANTO TOMÁS justifica la división de las virtudes en cuatro cardinales de este modo: Hay cuatro facultades que concurren a que el hombre observe un recto orden en sus actos: la razón, la voluntad, la sensibilidad concupiscible y la irascible. A cada facultad, corresponde una de las cuatro virtudes, respectivamente: Prudencia, justicia, templanza y fortaleza. (1, 2, q. 61, a. 2).

Pero además de las virtudes cardinales hay otras muchas virtudes, si bien estas giran en torno de aquellas, como si fueran partículas, partes que giran en torno a un centro. Unas son como partes *subjetivas* (es decir: especies, ya que la especie es sujeto de un juicio cuyo predicado es el género); otras son como partes *integrales* o constitutivas; otras son como partes *potenciales*.

La *Prudencia* se define: "*Recta ratio agibilium*". Recta ordenación de las cosas agibles. La prudencia es una ordenación recta de la razón, que propone a la voluntad el camino adecuado en cada momento. Por ello la prudencia es esencialmente circunstancial, como que es una sabiduría que se refiere, no a las leyes generales, sino a los casos particulares. Las reglas prudenciales cambian, según las situaciones. Así, unas veces conviene cultivar las relaciones con cierto Estado y otras conviene suspenderla. Algunas veces se confunde la prudencia con la intimación a la inactividad, o a la espera; esto es debido a que se llama "imprudente" a quien, sin calcular las consecuencias, se lanza a la acción. Pero también puede ser imprudente el que, por esperar demasiado la ocasión, deja pasar el momento propicio para que su acto pueda ejercer su eficacia (Recuérdese el apólogo de la zorra en *El conde Lucanor*).

La Prudencia se divide en tres especies, según que se aplique a la ordenación y arreglo de la propia vida personal (prudencia *monástica*; de *monos* = uno mismo) o de la vida familiar (pru-





La Prudencia y la Liberalidad por Rubens (alegorías para decorar un arco triunfal en Ambetes.
(Museo de Lille)

dencia *económica*; de *oikia* = la casa) o de la vida pública (prudencia: *política*; de *polis* = el estado).

Son virtudes anejas a la Prudencia: la *eubulia*, o hábito de tomar consejo; la *synesis* o hábito de juzgar rectamente sobre las consultas.

La *justicia* es el hábito de dar a cada uno lo suyo. En la lección 28 se habla especialmente de esta virtud cardinal.

La *templanza* es el hábito virtuoso que encauza al apetito concupiscible. La templanza tiene por misión, generalmente, frenar los impulsos o pasiones concupiscibles. De este modo, templanza se hace sinónima de *moderación*. Carece de la virtud de la templanza el que no sabe refrenar sus deseos sensibles.

Partes subjetivas de la templanza son: la *abstinencia* (relativa a la comida), la *sobriedad* (relativa a la bebida), la *castidad* (que regula el apetito sexual).

Virtud potencial de la templanza es la moderación del ansia de saber, que degeneraría en una curiosidad desordenada ("leer cuanto cae en las manos") si no fuera ordenada por la *studiositas*. La *eutrapelia* es la moderación en el juego y diversiones. También la *clemencia* es una virtud del ámbito de la templanza.

La *fortaleza* (*fortitudo*) es la virtud propia del apetito irascible. Mientras que la templanza está ordenada a frenar el desmesurado atractivo que ejercen los bienes deleitables ofrecidos a la voluntad por el apetito concupiscible, la Fortaleza está ordenada a encauzar a la voluntad que se siente desviada por la amenaza de un daño (inherente a los bienes propuestos por el apetito irascible), sin caer, empero, en la audacia temeraria. Por ello, la fortaleza es intermedia entre la cobardía y la temeridad. Quien, por ejemplo, deseando visitar a alguien, se deja dominar por la pereza, carece de *diligencia*, que es una virtud resultante de la fortaleza.

Virtudes relacionadas con la fortaleza (como partes potenciales suyas) son: la *perseverancia*, que conforta el alma del decaimiento que produce la prolongada duración de la obra; la *paciencia*, que domina la tristeza del mal presente.

6. La conexión de todas las virtudes.

Los estoicos enseñaron que perdida una virtud, se perdían todas; y que adquirida una virtud, se adquieren todas.

Esto es un modo exagerado de decir que las virtudes están entre si conectadas y que no pueden rendir efectos notables si se toman aisladamente. No basta, por ejemplo, la sabiduría (prudencia) para ser bueno, como pensó SÓCRATES. Según este, el sabio era, por ser-

lo, virtuoso; y el malo, era un ignorante. Sin embargo es lo cierto que cabe ser prudente, y carecer de la virtud de la templanza o de la fortaleza, o de la justicia, con lo cual, todas nuestras luces no servirán para nada, desde el punto de vista moral.

7. El cultivo de las virtudes en la juventud.

Una de las más eficaces enseñanzas que se desprenden de la teoría de las virtudes es esta: que las virtudes no se contraen gratuítamente, sino únicamente por el ejercicio repetido de actos rectos. Nadie puede "enseñarnos" las virtudes: somos nosotros quienes tenemos que adquirirlas, como solo por el propio ejercicio físico —y no por el del profesor— podemos adquirir agilidad en el cuerpo. Pero en cambio, el ejercicio reiterado de los actos rectos, nos garantiza —aunque solo sea por el mecanismo de los reflejos condicionados— la posesión de un sistema de virtudes, que se apoyan las unas en las otras y que constituirán el secreto de una vida moral sana.

Por consiguiente, en manos de cualquiera está el adquirir las virtudes, que son verdaderos poderes o palancas a nuestro servicio en el desarrollo de nuestra vida. El secreto del triunfo moral en la vida adulta reside, en gran medida, más que en la inteligencia, en que el joven se provea de virtudes sólidamente arraigadas, que se erigirán en instrumentos que facilitarán e incluso harán posible el desarrollo pleno de una vida moral.

LECCIÓN XXVIII

LA JUSTICIA Y SUS ESPECIES

1. La justicia como virtud cardinal.

La justicia, como virtud, es el hábito de dar a cada uno lo suyo, lo que le pertenece.

Lo que le pertenece a una persona es su derecho, su *ius*. Por consiguiente, la justicia es la virtud que nos inclina a dar a otro lo que *le debemos.*

La justicia es una virtud que se diferencia de las otras virtudes en un rasgo importante: la *alteridad* (de *alter* = el otro). La virtud de la justicia supone varias personas, y regula precisamente las relaciones morales de los unos con los otros. Mientras que la fortaleza, o la templanza, se refieren a la ordenación de la propia vida, la justicia tiene en cuenta a las demás personas, hasta el punto de que no tiene sentido hablar de justicia para consigo mismo.

Podría pensarse, por esto, que la justicia no es propiamente virtud, puesto que no es hábito dispositivo de la propia conducta, sino de la conducta de los demás.

Sin embargo, en tanto que el individuo no existe nunca aislado, sino, que está siempre inserto en un contexto social, se comprende la necesidad de una virtud que ordene precisamente las relaciones correctas de cada uno con los demás: y esta virtud es la justicia.

Por eso, la justicia como virtud es la justicia particular (conmutativa y distributiva. Ver más adelante). Pero la justicia general no es propiamente virtud cardinal.

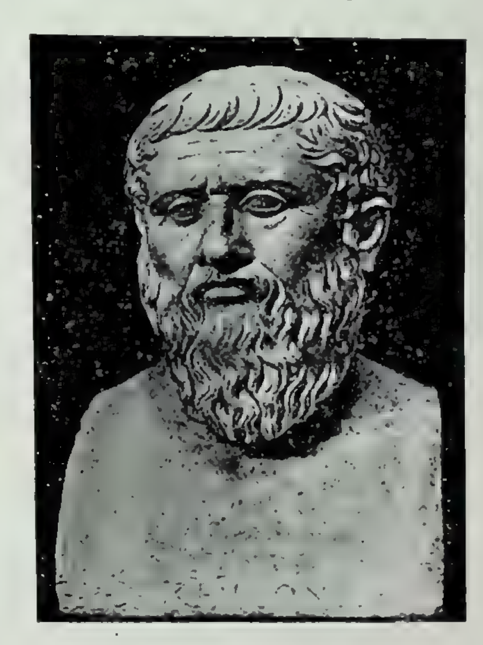
2. Concepto platónico y aristotélico de la justicia.

PLATÓN (427-347) fue el primer filósofo que trató detenidamente de la idea de la justicia, en varios de sus diálogos —especialmente en *La República*, consagrado al análisis de la idea de justicia.

Pero PLATÓN entiende la justicia en un sentido muy amplio. No sólo entiende por justicia, como virtud, la "justicia particular", sino también la "justicia general o legal". Incluso aplica la idea de justicia a la regulación de las facultades de la propia alma, o a las almas entre sí (sin tener en cuenta la alteridad de la justicia).

PLATÓN considera a la justicia como la virtud más universal y fundamental, tanto en la vida individual, como social. Ya hemos dicho (lección 27, núm. 5) cómo PLATÓN supone tres almas en el hombre y cómo asigna a cada una de ellas una de las virtudes cardinales: Fortaleza (*andreia*), Templanza (*sofrosyne*) y Prudencia (*frónesis*). La justicia (*dikaiosyne*) tiene por misión mantener a cada alma en su puesto, en su esfera propia.

En el orden social PLATÓN imagina una utopia, la República, en la cual la Sociedad civil, concebida como un organismo viviente habría de estar organizada en tres capas o clases sociales, que se corresponden con las tres capas del individuo, a cada una de las cuales correspondía un tipo de alma, y una forma de virtud. Estas clases o capas son: la de los agricultores y comerciantes; la de los guerreros y la de los gobernantes.



Platón (427-347)

La primera capa —agricultores y comerciantes— podrá tener familia y propiedad privada. Incluso deberemos estimular estas instituciones, pues de este modo, producirán más los individuos, espoleados por su interés personal y familiar, y de este *plus* de producción se beneficiará el conjunto de la República. Esta primera clase social, que es como el vientre de la República, debe vivir a la sombra de su virtud peculiar: La Templanza.

La segunda clase social, la de los guerreros, corresponde a la segunda alma, y su virtud propia es la fortaleza.

La tercera clase, la de los gobernantes, es la que dirige el todo, y su virtud es la Prudencia, o sabiduría, patrimonio de los filósofos. Por ello, o bien los filósofos deben gobernar o bien los que gobiernan deben ser filósofos.

En estas clases superiores, ya no es necesaria la propiedad privada ni la familia. PLATÓN propugna por una suerte de comunismo. Sin embargo, al enjuiciar políticamente la doctrina socialista de PLATÓN debe tenerse siempre presente que en todo caso, su utopía es de tipo aristocrático, dada la separación de las clases (aun cuando estas son abiertas: es decir, que no se pertenece a ellas por herencia, sino por aptitudes propias y probadas) y la teoría de la clase de los productores.

Según PLATÓN, cada individuo y cada clase, debe mantenerse siempre en el puesto que le corresponde, y que le ha sido asignado por los gobernantes. Sólo de este modo, el organismo social puede vivir con *salud*. Pues bien: la *justicia* es, precisamente, esta armonía que coloca a cada individuo en su clase más adecuada, y mantiene a las clases en su esfera propia (Ver Lección 32, núm. 1).

Por eso la *justicia*, virtud fundamental, no tiene nada que ver con la *igualdad* en el sentido de los "demócratas" al modo de JEREMÍAS BENTHAM (1748-1832).

En la mente de PLATÓN la justicia implica precisamente desigualdad, como la armonía o salud del organismo implica desigualdad entre los órganos y que cada uno funcione en su ámbito, para el bien del conjunto.

Llega a decir PLATÓN con verdad, ni siquiera una cuadrilla de ladrones podría mantenerse si entre sus miembros no se guardasen unas mínimas relaciones de justicia. La justicia no es, pues, en modo alguno, la ley del más fuerte, como TRASÍMACO sostiene. Es un sistema objetivo de relaciones que deben mantenerse a toda costa si se quiere que el edificio conjunto de la sociedad no se derrumbe.

ARISTÓTELES (384-322), el discípulo más ilustre de PLATÓN, también ha consagrado detenidas meditaciones al tema de la justicia (el libro V de la *Etica a Nicómaco* está destinado íntegramente a la exposición de la idea de justicia como virtud).

Comparte ARISTÓTELES ampliamente con su maestro la idea de que la justicia no implica, por sí misma, igualdad —en el sentido de igualdad *aritmética* o participación paritaria de los bienes comunes. La justicia se cumple también en la desigualdad, siempre que esta desigualdad sea armónica: lo que equivale a considerar esta desigualdad como *igualdad geométrica*, o según la proporción geométrica.

La justicia no consistirá, pues, según ARISTÓTELES en dar 2 a Critias y 2 a Calias. Sino que, si Critias tiene doble mérito que Calias, deberemos dar 4 a Critias y 2 a Calias. La igualdad aritmética es, pues, solo un caso particular de la igualdad geométrica.

Con esto se echa de ver cómo ARISTÓTELES acentúa más el sentido de la igualdad que el de la desigualdad en la idea de justicia, a diferencia de PLATÓN. También SANTO TOMÁS, siguiendo esta orientación, sostendrá que la justicia según la igualdad aritmética (justicia conmutativa) es más propiamente justicia que la justicia según la igualdad geométrica (justicia distributiva). Así, en la *Suma Teológica*, 1, 2, q. 60, a. 3 ad. 3

Además ARISTÓTELES subrayará vigorosamente, frente a PLATÓN que no cabe hablar de justicia para consigo mismo. Lleva esta opinión hasta el extremo de afirmar que ni siquiera cabe hablar de justicia en las relaciones de padres a hijos, o de amo a esclavos, en la medida en que los hijos son de los padres y los esclavos de los amos —por tanto, en la medida en que no se mantiene la alteridad implicada por la idea de justicia. Por último, ARISTÓTELES se preocupa más de la justicia particular que de la general o legal, considerando a aquella y no a esta como la verdadera virtud cardinal (La misma opinión en SANTO TOMÁS, Suma Teológica, 2, 2, q. 58, a. 5, adl).

3. Especies de justicia.

La justicia se divide en *general* y *particular*. Pues la justicia ordena al hombre por respecto de los demás. Pero los demás pueden ser: o bien la *comunidad* —de la cual el propio sujeto forma parte— o bien las otras personas *singulares*.

La justicia, en cuanto que inclina al hombre a dar a la comunidad lo que es suyo, se llama justicia general o legal. La justicia, en cuanto inclina a dar a las otras personas lo que es suyo, según la igualdad, se llama particular.

La justicia particular se subdivide en *conmutativa* y *distributiva*.

La justicia *conmutativa* inclina a la voluntad a dar al prójimo su estricto derecho, conservando la igualdad —por así decir, aritmética— entre la cosa dada o la debida. Por ejemplo, si después de comprar una mercancía y pagar el precio correspondiente, el comerciante sustrae algo del peso, atenta contra la justicia conmutativa, pues no nos da lo que nos debe. Si el patrono no remunera al obrero en la cuantía de beneficio que obtiene con el trabajo de este, tampoco se ajusta a la justicia conmutativa. Quitar la vida a otro es la mayor trasgresión contra la justicia conmutativa, por la sencilla razón de que no se la podemos devolver, ni nada equivalente.

La justicia *distributiva inclina* a la voluntad a distribuir los bienes comunes entre los miembros de la comunidad, no según partes iguales (aritméticamente) sino según la proporción de los méritos, servicios o talentos (por así decir: según la igualdad de proporciones, o igualdad geométrica). Un Estado en el cual haya personas sometidas a la miseria y otras que gozan de la abundancia, destruye la justicia distributiva; pero también la destruiría un Gobierno que repartiese "a partes iguales" los bienes de la comunidad dando lo mismo al trabajador y al holgazán, al productor y al parásito, al imbécil y al genio.

La "justicia social".

La expresión "justicia social", creada por S. S. Pío XI, en la Encíclica *Divini Redemptoris*, 51, es hoy día comúnmente utilizada para designar los deberes a los que ni los patronos ni los obreros se pueden sustraer.

Discuten los moralistas si la "justicia social" se reduce a la justicia legal (NOSUER, POTIERS) o si es también distributiva, o incluso si es una clase específica de Justicia (DONAT).

La justicia social está compuesta de la justicia distributiva y de la justicia legal, aplicadas eminentemente a los problemas que plantea el trabajo.

4. Virtudes anejas a la justicia.

Hay virtudes afines a la virtud de la justicia, que son como partes potenciales suyas, pero que no satisfacen plenamente el concepto de justicia, sea por que no pueden devolver con igualdad lo que deben, sea porque inclinan a dar a otro algo que, estrictamente, no se le debe.

a) Virtudes que nunca llegan a devolver con igualdad lo que debemos.

Principalmente, consideraremos en este epígrafe la virtud de la *religión* —en cuanto virtud *natural*— que inclina a dar a Dios el culto que merece. La religión, como virtud, es un medio entre dos excesos: superstición e irreligiosidad.

No se confunda la virtud de la religión que es natural y reside en la voluntad, con la virtud de la fe, que es teologal (sobrenatural) y reside en el entendimiento.

b) Virtudes que inclinan a dar a otro algo que propiamente no le debemos en sentido estricto, aunque sí en un sentido amplio (son *obligaciones* más que deberes):

1.—La *veracidad* o conformidad entre el pensamiento y su expresión.

2.—La *gratitud* o remuneración a los beneficios desinteresados dados por el prójimo.

3.—La *epiqueia* o equidad, que nos inclina a actuar contra la letra de la ley interpretándola benignamente cuando lo pide una razón más alta, según aquello de que *summus ius, summa iniuria*. El que deshaucia a un inquilino que no tiene donde refugiarse está, acaso, en su derecho, pero este derecho es también una suma "injusticia".

4.—El amor al prójimo en cuanto semejante a nosotros en su naturaleza y destino.

5. Justicia y caridad.

El amor hacia los demás o benevolencia, cuya culminación es la *beneficencia,* plantea la cuestión de las relaciones entre la justicia y la caridad. La caridad no es sólo afectiva —benevolencia— sino efectiva —beneficencia.

El amor y la caridad nos inclinan a dar a las demás personas servicios o bienes que propiamente no les debemos. Por ejemplo, un regalo al amigo o una limosna a un pobre. Cuando el amor se mantiene en un plano puramente natural, esta virtud se llama *filantropía.* Cuando se prolonga en el plano sobrenatural, considerando al prójimo no sólo como semejante (con la *simpatía* propia que se debe a un individuo de nuestra especie) sino también como hijo de Dios, se llama caridad.

Hay personas que sostienen que la justicia es suficiente para establecer y regular las relaciones humanas. Según esto, con la justicia todos los conflictos sociales quedarían resueltos. En cambio, dicen, es repulsiva una sociedad en la cual en medio de la injusticia, o ausencia de justicia distributiva, hay personas que pueden darse el placer de ejercitar la caridad.

Lo que hay de cierto en esta opinión es que, efectivamente, si no hay justicia no puede haber caridad. En un régimen de injusta distribución de las riquezas la caridad puede resultar ofensiva, pues el que recibe está en su derecho de considerar las limosnas o servicios como *debidos* y no como *regalados.* "La caridad podrá llevar, ciertamente, algún remedio a muchas injusticias sociales, pero no basta; ante todo es preciso que florezca, domine y se aplique realmente la virtud de la justicia" (Pío XII: *Evangelii Praecones*, 2 Jun. 1951).

Sin embargo, es también evidente que la justicia sola es insuficiente. La justicia es anterior a la caridad. La justicia es necesaria, pero no es suficiente. No sólo porque la justicia es imposible de realizar siempre con toda precisión, sino también porque aun en el supuesto de que ello fuese posible, su ejercicio sería siempre duro y frío, si faltase la simpatía y la caridad. El funcionario que reparte pan a los necesitados o becas a los estudiantes que lo merecen, aun

suponiendo que obre justamente, si lo hace friamente "cruelmente" —por ejemplo, con desprecio, o haciéndolo saber y valer— deslucе todo el brillo de su acción. En esta hay justicia, pero no hay caridad ni siquiera simpatía.

A la virtud de la caridad se reducen las virtudes de convivencia social: la cortesía, la urbanidad o cortesanía, que como dice LA BRUYERE en los *Caracteres*: "Es una especie de miramiento encaminado a lograr que con nuestras palabras y maneras los demás estén contentos de nosotros y de sí mismos". La falta de cortesía suele estar alimentada por un resentimiento y por un propio desprecio subconsciente y oculto.

LECCIÓN XXIX

EL DERECHO

1. Acepciones de la palabra derecho.

La palabra "derecho" deriva de la raíz ariosemita R. J. que significaba "apacentar el ganado", conduciéndolo en dirección recta. Ulteriormente, se añadió el prefijo DI que alberga idea de gobierno. *Directus* significó en latín "lo que está recto".

La idea del *derecho* implica, pues, un camino, una norma o ley que la persona humana puede y tiene que recorrer para realizarse como tal. Pero la persona no vive aislada sino en convivencia con los demás, que son seres libres. Por ello esta convivencia introduce el peligro de que nuestro camino sea interceptado por los demás, en tanto que como personas libres pueden "salirse de un camino y ponerse en el nuestro". Esto equivaldría a quitarnos algo que nos pertenece: por tanto a perturbar la justicia (Véase Lec. 28).

> El derecho es entonces, por naturaleza, la facultad o poder moral de actuar o exigir lo que necesitamos, en general, lo que nos pertenece como personas libres: "Potestas moralis in rem suam".

A todo derecho de una persona corresponde en las otras un *deber* de respetarlo y atenderlo. Por consiguiente, nosotros mismos, en cuanto no vivimos aislados sino en sociedad con otras personas, no sólo tenemos derechos sino también deberes que cumplir respecto de ellos, en la medida en que tenemos que respetar sus derechos (Véase Lec. 30).

El derecho tiene, pues, tres aspectos principales:

a) La facultad moral de exigir o hacer algo. El derecho *subjetivo* o derecho *dominativo*.

b) Lo que se exige o se hace: es la materia u objeto del derecho, el *ius*.

c) El conjunto de leyes que señalan y regulan las distintas relaciones entre las personas en su vida social y que se llama derecho *objetivo* o preceptivo (cuando están promulgadas, sobre todo por escrito).

2. El derecho y la moral.

El derecho presupone un camino que reclamamos, una norma o ley que nos constituye, que incluso necesitamos para poder existir (Por ejemplo, el derecho a recibir alimentos o subsidios presupone la ley biológica de la nutrición como necesaria para vivir y desarrollar la vida personal). Pero como esta norma que nos constituye como personas es originariamente, como según hemos visto en la Lec. precedente, la norma moral, —que es la que nos encamina al fin último— de aquí que el derecho se funda en la moral. Fuera de la moral, al margen de ella, no cabe hablar de derechos. El derecho ("*ius*") se teje en torno a la justicia, a lo que debemos a los otros. (Véase Lec. 28).

Por ello hay que rechazar las doctrinas de aquellos pensadores que pretenden disociar el derecho (el orden jurídico) de la moral (orden moral) estableciendo que el derecho deriva simplemente de la autoridad del Estado (KANT) o de la fuerza coactiva. El derecho sería, según esto, la "ley del más fuerte" (TRASIMACO, HOBBES, y NIETZSCHE). El fundamento de esta doctrina es, que, en la práctica, hay muchos "derechos" que no se fundan en la justicia sino en el poder. Por ejemplo, el "derecho" del patriciado romano a tener esclavos. Pero aquí no hablamos de estos derechos injustos sino del derecho justo.

Y entonces sí que el derecho es anterior a la fuerza. El derecho es un *poder moral*, no un *poder físico*. Aunque, también es verdad, que el poder moral necesita del poder físico como instrumento de su efectividad. Ninguna eficacia tendría la sentencia del juez si no hu-

biese unas bayonetas encargadas de hacerla cumplir. Por eso el derecho es *coactivo*. Pero ello no significa que la justicia se reduzca a la fuerza de las bayonetas. Aun cuando un tribunal tenga a sus órdenes un ejército, seguiríamos llamando injusta a una sentencia que no da a cada uno lo suyo.

También es cierto que a lo largo del desarrollo histórico de las sociedades humanas, se van fundando y perfilando muchos derechos particulares que, aun no siendo inmorales, tampoco pueden considerarse como expresión directa de la ley moral, en el sentido de que ésta subsistiría aun cuando tales derechos fuesen sustituídos por sus contrarios. Por ejemplo, el derecho a llevar una insignia.

De este modo puede decirse que el conjunto de derechos que están vigentes en un momento histórico dado (es decir, el derecho *positivo*) rebasa muchas veces los marcos de la ley moral estricta, aun en el supuesto de que no se oponga a ella. Pero, siempre, este desbordamiento puede considerarse como un despliegue y desarrollo concreto y eficaz de las leyes morales que, de no estar precisadas y concretadas, carecerían de figura práctica.

Aunque sepamos que no debemos robar a otro sus propiedades legítimas, si no hubiera leyes positivas que determinasen en cada caso cuáles son esas propiedades, carecería de eficacia práctica aquel saber moral.

Por ejemplo, la propiedad de una finca envuelve la propiedad, no sólo de la superficie, sino también de parte del subsuelo y de parte de la columna atmosférica que gravita sobre ella. Es evidente que hacen falta leyes positivas, hasta cierto punto arbitrarias y convencionales, que fijen los límites de esa columna y del subsuelo, en cuanto poseídos por el dueño de la finca.

3. Sujeto y objeto del derecho.

El *sujeto* del derecho es la persona en la cual reside la facultad que se llama derecho subjetivo o dominativo. (Véase núm. 1 de esta Lección).

> No sólo la persona individual es sujeto de derecho. También las asociaciones de personas lo son (un municipio, una sociedad anónima). Estas personas colectivas, en cuanto sujetos de derecho, se llaman *personas jurídicas*

Título o fundamento del derecho es aquella razón en virtud de la cual una persona se erige en sujeto de un derecho. Si reclamamos el derecho a estudiar, a comer, o a ir al ejército, es *a título* de racionales, de vivientes o de patriotas respectivamente.

Solamente las personas libres son sujetos de derechos. No tiene sentido considerar a los animales o a las plantas o a los seres inanimados como sujetos de derecho, pues no siendo personas libres *no les debemos* nada en justicia. A lo sumo indirectamente, en cuanto pertenecen a otras personas, debemos respetar a esos seres (por ejemplo, no podemos destruir un mueble o un animal del vecino). De aquí que no sea injusto utilizar a los animales como alimentos o para experimentos científicos (lo que algunas sociedades protectoras de animales, de Inglaterra y de USA, ven con malos ojos).

Objeto del derecho es el contenido mismo (ius) reclamado por el sujeto. Así, el objeto del derecho de propiedad es distinto del derecho de asociación o de circulación. Los derechos tienen, pues, objetos distintos: unos se refieren a seres inteligentes, otros a seres inanimados, etc., etc.

4. - Clasificación de los derechos.

Sabemos (núm. 1) que el *Derecho* tiene dos sentidos principales:

a) Derecho objetivo o preceptivo, como conjunto de leyes objetivas o normas que rigen las relaciones de las personas que viven en sociedad.

b) Derecho subjetivo o dominativo, como facultad de exigir o hacer algo.

Nos interesa conocer tanto las clases del derecho objetivo como del derecho subjetivo.

a) Atendiendo al origen de estos derechos, se distingue el *derecho natural* y el *derecho positivo.*

Derecho natural es aquel que dimana de la recta razón fundada en la ley natural (*Derecho de gentes* suele llamarse al derecho natural en lo tocante a las relaciones internacionales). El *Derecho positivo* es el conjunto de normas obligatorias dictadas por el legislador con carácter coactivo para que los ciudadanos las cumplan en beneficio de la comunidad.

El derecho positivo se recoge en las *compilaciones* o *códigos.* Se llama compilación a una colección de leyes ordenadas atendiendo al orden cronológico en que aparecieron. *Códigos* son las colecciones de leyes sistemáticamente organizadas por materias (por ejemplo, el Código civil, el Código penal, el Código mercantil).

b) Atendiendo al contenido de estos derechos, se distinguen el derecho *público* y el derecho *privado.*

El derecho *público* es el conjunto de normas que regulan la estructura y funcionamiento del Estado, tanto en sí mismo (derecho político y administrativo) cuanto en su función de protección a las clases más débiles (derecho social) y al mantenimiento de la ley (derecho penal y procesal).

Derecho *privado* es el conjunto de normas que regulan las relaciones entre las diversas personas naturales o jurídicas. Las partes del derecho privado son el derecho civil y el derecho mercantil.

B.—*Clases de derecho subjetivo o dominativo.*

La clasificación más importante es la que distingue el derecho de *jurisdicción* y el derecho de *propiedad* (en sentido lato).

Derecho de jurisdicción es la facultad de dirigir a otros hacia su bien propio, o hacia el bien común, sea mandando, sea prohibiendo.

Derecho de propiedad, en sentido lato es la facultad de hacer o exigir algo para la propia utilidad. Distinguimos:

a) El *ius ad rem,* por el cual tenemos obligada no la cosa sino una persona. Así, si alguien me promete una cosa, tengo derecho *ad rem,* no *in rem.*

b) El *ius in re,* por el cual tenemos obligada la cosa, comprende el dominio perfecto o supremo (*ius utendi, fruendi et abutendi* de los romanos) y el *imperfecto* (que puede ser: dominio directo y

dominio útil o usufructo). Aquel puede existir sin éste. Por ejemplo el que tiene alquilada una casa. Dueño o propietario es el que tiene dominio perfecto sobre la cosa o al menos el dominio directo.

Distínguense los bienes de producción (maquinaria, capital, tierra) y de consumo. El *colectivismo* es la doctrina que niega que la persona individual sea sujeto de derecho de propiedad. El *comunismo* sostiene que sólo el Estado es sujeto de derecho de propiedad de los bienes de producción (Véase Lección 36).

LECCIÓN XXX

DERECHOS Y DEBERES

1. Relación moral y jurídica entre el derecho y el deber.

El derecho es la facultad moral de hacer o exigir lo que nos corresponde, según la ley (derecho subjetivo o dominativo).

Como lo que exigimos es, directa o indirectamente, algo en lo que interviene una persona, ocurre que a todo *derecho* en aquella corresponde un deber en ésta.

Por consiguiente, consideradas las cosas en sí mismas, el derecho es anterior al deber. Si no hubiese derechos en las personas, tampoco habría deberes. Por ello es hiperbólica la máxima de AUGUSTO COMTE: "El hombre no tiene más derecho que el de cumplir con su deber".

> Por consiguiente, el deber es, ante todo, la inclinación moral que nos constriñe a respetar el derecho de una persona (incluso el derecho del legislador a ser obedecido).

Este derecho puede ser *natural* o *positivo*. Consecuentemente el deber será también *natural* o *positivo*. En el primer caso, hay una relación más bien de tipo moral, como quiera que el deber se mantiene simplemente en un ámbito natural. En el segundo caso, la relación es *jurídica*, en el sentido de que supone una ley positiva, prescindiendo de la cual no habría ni derechos ni deberes.

2. Concepto del deber: su fundamento.

Deber tiene dos aspectos diferentes aunque simultáneos:

a) Uno *formal*: es la obligación de hacer u omitir algún acto a fin de respetar la ley (moral o positiva).

b) Otro, *material*: es el mismo acto debido.

En su sentido formal, el deber se toma como equivalente a obligación. Pero hay una distinción. El deber en sentido estricto, supone siempre un derecho concreto en otra persona. El deber es, sobre todo, la inclinación de dar a otro lo que le corresponde, según justicia. En cambio la obligación, no supone esta "deuda" a otra persona concreta, sino simplemente la vinculación (o b—ligare—) a la ley moral. Así, hay obligaciones que no son debidas a ninguna persona concreta— salvo que consideremos al legislador supremo como persona a quien debemos la obediencia a la ley moral.

Sin embargo, ordinariamente, se usan indistintamente los términos *deber* y *obligación*. Pero con esto el concepto de deber se amplía, y se hace preciso subdividirlo en dos clases:

a) Los deberes que corresponden a un derecho de otra persona.

b) Los deberes que no corresponden a un derecho de otra persona. Por ejemplo, los deberes de caridad (a los que nos hemos referido en la Lección 28, núm. 5).

3. Clasificación de los deberes.

Los deberes pueden clasificarse, bien sea atendiendo al *fundamento*, bien sea atendiendo al *término* de los mismos.

En este número, consideraremos las divisiones de los deberes según el *fundamento*; en el siguiente, consideraremos las divisiones de los deberes según el *término*.

La primera división de los deberes, por el *fundamento*, es en deberes absolutos y derivados.

Los *deberes absolutos* emanan de la misma condición de la persona humana. Por ejemplo, el deber de respetar la vida del prójimo.

Los *deberes derivados*, emanan de las determinaciones concre-

tas de las personas. Así, el deber de obedecer al superior, deriva de la situación de tal, que éste tiene, pero que puede perderla.

También se distinguen los deberes en *jurídicos* y no *jurídicos*.

Los deberes *jurídicos* son aquellos que responden a un derecho concreto del prójimo, que tenemos obligación de satisfacer personalmente. Por ejemplo, el deber de devolver el dinero que otro nos ha prestado, y al cual tiene derecho.

> Los deberes jurídicos se llaman perfectos cuando obligan a la restitución si han sido violados. Se llaman imperfectos cuando no obligan a ella.

Los deberes *no jurídicos* son los que no responden a un derecho determinado del prójimo que debamos satisfacer personalmente. Tales son los deberes de caridad.

4. Clasificación de los deberes por su término: Deberes para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos.

El deber es la inclinación moral al reconocimiento de un derecho.

> Como sólo las personas son sujeto de derecho (Véase la Lec. 29, núm. 3) se deduce que sólo las personas pueden formalmente ser término de nuestros deberes.

Por consiguiente, según las clases de personas, así también las clases de deberes: para con Dios, para con los demás y para consigo mismo.

A. *Deberes para con Dios*.—Siendo Dios el creador de nuestro ser (Véase Lección 21), se comprenderá:

a) Que nuestro ser se lo *debemos* a El: por consiguiente,

que tenemos deberes de justicia hacia El, aunque nunca podamos compensar todo lo que hemos recibido.

b) Pero no sólo deberes de justicia, sino también deberes de caridad, por cuanto El es el Supremo bien y por lo tanto, el máximamente amable (Véase Lección 15, núm. 1).

Estos deberes de justicia y de caridad para con Dios se concretan en la virtud de la religión, de la que hemos hablado en la Lección 28.

B. *Deberes para con el prójimo.*—Distinguiremos:

a) *Deberes para con el cuerpo ajeno.* El principal deber es respetar la vida del prójimo, "no matar". Este deber queda dispensado en el caso de la defensa de la propia vida o en el caso del verdugo, que es puro instrumento.

b) *Deberes para con el alma ajena.*

Deberes relativos al entendimiento.—El principal deber es la veracidad, es decir, la adecuación de las palabras con el propio pensamiento. Algunos pensadores defienden la mentira como arma social o política indispensable. Así, PLATÓN aconseja al gobernante mentir en muchas ocasiones, y engañar a los jóvenes en la elección por sorteo de su pareja, a fin de que, creyendo que les ha tocado en suerte, ésta sea, sin embargo, la que más les conviene (Lección 28, núm. 2).

Es cierto, que la verdad no puede decirse siempre. Sería absurdo y ridículo decir siempre la verdad. Incluso el decir una verdad, en ocasiones, por el hecho de decirla, hace cambiar la situación, perdiéndose su valor de verdad.

Como dice VÍCTOR FRANCKL, si un médico dice al paciente que tiene 20° de presión arterial, la emoción le hará subir aun más la presión, con lo que su informe resultará erróneo.

Pero no decir la verdad no significa que haya que decir la mentira. No debemos decir nunca la mentira. Pero no siempre hay el deber de decir la verdad.

Deberes relativos a la voluntad.—El deber principal es no perturbar la voluntad del prójimo, su naturaleza, respetándola en su libertad. Por ello, no podemos mantener la esclavitud en ninguna de sus formas, antigua o moderna.

c) *Deberes para con los bienes ajenos.*—El deber principal es respetar los derechos de propiedad del prójimo siempre que éste los tenga bien fundados. (Véase Lección 33).

C. *Deberes para consigo mismo.*—El deber principal para consigo mismo es el amarse a sí mismo, el amor propio.

El amor de sí mismo es un término medio entre la soberbia y la desestimación propia. La máxima clásica que dirige esta virtud es la siguiente: *"Ordinato amore te ipsum diliget"*.

ARISTÓTELES nos ha dejado una descripción admirable de la "magnificencia" como un sentimiento de sí mismo totalmente alejado de la vanidad, pero que muy pocas personas llegan a tener.

Los deberes para con uno mismo pueden clasificarse también en deberes respecto del alma y deberes respecto del cuerpo:

a) Respecto del alma.—Se engloban aquí todos los actos morales que tienden a adornar el alma de virtudes tanto intelectuales como morales.

b) Respecto del cuerpo.—El principal deber negativo es el que prohibe el suicidio.

SOCIOLOGIA

LECCIÓN XXXI

SOCIOLOGIA

1. Concepto de Sociología.

> La Sociología estudia los fenómenos sociales en su morfología, legalidad y estructura.

El nombre de Sociología fue inventado por el filósofo francés AUGUSTO COMTE (1798-1857) creador del *positivismo*. El Positivismo es la teoría que niega la posibilidad del conocimiento metafísico y aconseja atenerse al conocimiento positivo de los fenómenos, de los hechos que se nos dan. (*Positum* = lo puesto). COMTE establece seis ciencias que van desde la más sencilla y universal hasta la más compleja y particular: Matemática, Astronomía, Física, Química, Biología y Sociología. La Sociología según COMTE engloba a la antigua Psicología (los fenómenos psicológicos no serían accesibles por introspección. (Véase la Lección 11, núm. 3).



Augusto Comte (1798-1857)

No es que AUGUSTO COMTE

haya creado de la nada la Sociología. PLATÓN y ARISTÓTELES, los escolásticos y luego HUME, VOLTAIRE, MONTESQUIEU, HEGEL, han conocido importantes leyes sociológicas. Sin embargo, la Sociología como punto de vista autónomo y original es una adquisición moderna. De aquí que la Sociología actual, sea una ciencia verdaderamente nueva frente a la Sociología antigua. La diferencia principal, expresada de un modo esquemático es la siguiente:

> **La Sociología antigua considera a la sociedad y a los fenómenos sociales como resultados comprensibles a partir de la vida de la persona individual.**

En la Sociología antigua el hombre es fundamentalmente una sustancia individual que, aunque necesite de los demás (ARISTÓTELES definió al hombre como "animal social", *Zoon politikon*) sin embargo, vive centrado en torno a sí mismo. Y toda su actividad (pensamientos, decisiones, afectos), es decir, todo lo que hace *culturalmente*, será interpretado, ante todo, como algo que debe resolverse en el individuo. La sociedad es, pues, una reunión de individuos, un contrato. Y aun se concibe la posibilidad de que un individuo aislado puede llegar a hablar, a discurrir, como en sociedad. (Recuérdese el *filósofo autodidacta* de ABENTOFAIL). La Sociología moderna considerará, en cambio, al individuo como insertado esencialmente en la sociedad. Y no en la "sociedad" en general, sino en una formación social determinada: clase social, grupo, familia, etc. Ahora bien, esta inserción le configura en gran medida. Por ello, parte de los contenidos humanos resultan ser efectos de las "fuerzas sociales", actuando o presionando sobre el individuo. Esta presión es llamada "control social" (Véase Lección 25, núm. 4).

> **La Sociología moderna, en consecuencia, propende a ver como originales las formas y conceptos sociológicos.**

Enseña que hay muchas actividades culturales que, aunque son realizadas por el individuo, tienen sentido únicamente en un ámbi-

to social. Ya hemos visto cómo la moralidad es considerada por algunos sociólogos como un fenómeno social. (Véase la Lección 25, núm. 4). El lenguaje y la risa hasta el pensamiento y aun la religión serían fenómenos sociales, no individuales. Incluso los valores estéticos (Lo bello, lo feo, lo cómico), como la moda, serían fenómenos sociales: Por ejemplo, métodos de que se valen las clases sociales para diferenciarse.

El punto de vista sociológico, o sea *el método sociológico,* busca los fundamentos y aspectos sociales que laten en cualquier actividad humana. La *Sociología del arte* estudia el arte como reflejo de la sociedad. La tragedia, el drama, suelen basarse en conflictos entre las leyes sociales, por ejemplo, el derecho de matrimonio, y las apetencias individuales Pero también las artes plásticas: las pirámides de Egipto, reflejarían la estructura sociológica, "piramidal" del antiguo Egipto, como ALFRED WEBER sugiere. La *Sociología del saber* estudia la influencia de la estructuración social en la investigación, configuración y difusión del saber. Por ejemplo, la concepción antigua de las esferas celestes, será un reflejo del sistema de castas. Cada clase social, tendrá una "mentalidad de clase", una ideología o una utopía, un sistema de valores, y una filosofía que le es propia. La *Sociología de la técnica* explica los motivos sociales que están a la base de las invenciones y progreso técnico e industrial. Por ejemplo: la existencia de una clase de esclavos en la antigüedad y en la Edad Media hacía superflua la máquina; el maquinismo incluso se oponía a la estructura social. La esclavitud —dice proféticamente ARISTÓTELES, aunque sin saberlo— dejaría de ser necesaria si las lanzaderas y los plectros pudieran ponerse en movimiento por sí mismos. Esta hipótesis aristotélica es la que se ha realizado en el telar mecánico

En una palabra: en toda *supra-estructura* cultural (ciencia, arte, política, técnica, etc.) hay una *infraestructura* sociológica que la inspira y la hace posible. Estudiarla es el tema del método sociológico.

2. Posibilidad y límites de la Sociología.

A.—*La Sociología, en cuanto ciencia, es posible* en tanto que pueden ser determinadas estructuras sociales, y las formas que de ellas se derivan o que se apoyan en ella; en tanto que hay una conexión causal, o de otro tipo cualquiera, entre todas estas estructuras y formas sociales.

En efecto: para que pueda hablarse de ciencia de un campo de objetos determinado, es suficiente que en este campo respiren hechos característicos, y que estos hechos puedan estructurarse por

medio de conexiones causales, de leyes de semejanza, o de otra forma de conexión cualquiera que signifique una organización cognoscitiva.

Generalmente, el conocimiento científico de un campo de objetos, permite *construir* nuevos objetos, es decir, en el caso de las ciencias reales, *predecir* hechos nuevos. Así, cuando logramos conocer y organizar mentalmente los movimientos de los planetas, podemos predecir eclipses, o sea, construir mentalmente hechos que luego se encuentran verificados.

La Sociología en este sentido es ciencia, por cuanto predice multitud de fenómenos sociales.

La Sociología ¿Es ciencia natural o ciencia cultural? Discuten los sociólogos esta importante cuestión. La opinión más común es que la Sociología es una ciencia intermedia, pues estudia la forma según la cual el hombre (el espíritu subjetivo) hace la cultura (espíritu objetivo).

B. *Límites de la Sociología.*—Sin embargo, las formas sociales están encarnadas en individuos humanos, los cuales son seres libres, y en gran medida puedan reobrar sobre esas formas, y por tanto, sustraerse a las leyes sociológicas. Por ello,

a) Ni las leyes sociales pueden agotar la totalidad de la vida individual.

b) Ni sus predicciones nunca son fatales o matemáticas. Pero sí son probables según las leyes de los grandes números. Así, si en una ciudad de un millón de habitantes, es ley sociológica que haya, anualmente, diez asesinatos, o 200 muertos por accidente; estas leyes, ciertamente, no se refieren a los individuos concretos: no establecen que determinado ciudadano vaya a resultar asesinado.

Esto limita a la Sociología, que no tiene leyes fatales, como pensaban algunos sociólogos de finales del siglo pasado. (CAREY, WINIARSKY) que obliguen de un modo necesario. Pero esto no disminuye en absoluto la cientificidad de la Sociología. La propia Física, tampoco predice con certeza absoluta los fenómenos, sino únicamente con probabilidad de diversos grados. (Indeterminismo de HEISSEMBERG).

3. Relaciones de la Sociología con la Etica, el Derecho y la Psicología.

A.—*La Sociología ilumina a estas ciencias*:

a) *A la Etica*. La aplicación del punto de vista sociológico a la moral produce resultados beneficiosos. No ya porque explique totalmente los fenómenos morales (como quieren los sociólogos, a quienes nos hemos referido en la Lec. 25, núm. 4) pero sí porque hace comprender cómo muchas expresiones y determinaciones morales están pensadas desde ciertos presupuestos sociales. "Honrarás padre y madre" es un precepto moral que tiene sentido en una sociedad donde hay una familia y familia monógama, pero no en una sociedad de clanes, donde no hay padre, como la familia de los iroqueses, o de las Islas Marquesas (al padre no se le conceptúa en absoluto como pariente de los hijos, los cuales consideran como pariente más cercano al tío materno, hermano de la madre (Ver Lec. 33, núm. 1).

b) *A las ciencias del Derecho*. El Derecho positivo está en función del Estado. Pero el Estado surge para resolver ciertos conflictos y tensiones y aun luchas sociales, como por ejemplo, entre patricios y plebeyos. (Así lo concibió HEGEL y HERBART y a su modo,, exageradamente, los marxistas).

Por consiguiente, la investigación de las motivaciones sociológicas del derecho en general y de las leyes en particular, es un requisito muchas veces indispensable para llegar a comprenderlas.

c) *A la Psicología*. Muchas leyes y fenómenos psíquicos son efecto de leyes sociales. Según la situación social, así la "Psique". Es distinta la psicología de un individuo en una manifestación (psicología de las masas) que cuando se le considera como jefe de una familia o como miembro de un Estado.

B.—*Pero a su vez, la Etica, el Derecho y la Psicología, reflejan su luz sobre los fenómenos sociales:*

a) *La Etica*, puesto que las leyes morales, por ser normativas, por encima de las cambiantes leyes históricas,

nos sirven para interpretar el sentido de muchos movimientos y estructuras sociológicos.

Los valores morales presiden, en parte, las leyes sociales. Así, el genio, o el héroe no es sólo un producto de la sociedad. Ellos nos dan la prueba de hasta qué punto la fuerza moral (que no es social sino individual) actúa sobre una sociedad determinada. (Véase en la Lección 24, núm. 3, B, la cita de CARLYLE).

b) Otro tanto ha de decirse *del Derecho*. El Estado no es una mera secreción, algo así como una "espuma", de las fuerzas sociológicas. El Estado mismo, conscientemente, reinfluye en la morfología social. El ejemplo clásico es el de SERVIO TULIO, dividiendo al pueblo romano en cinco clases sociales. La política también explica a la Sociología: no es explicada solamente por esta.

c) Por último, *la Psicología* también arroja luz sobre los fenómenos sociales, en tanto que los agentes de estos fenómenos son los individuos psicológicos. Todas las estructuras sociales descansan en los actos de los individuos: precisamente en sus actos psíquicos. Las formas sociales no son subsistentes, ajenas a los individuos. Subsisten en éstos. Por ello se comprende la concepción que sostuvo GABRIEL TARDE (1842-1904) y otros según la cual el hecho social fundamental —que sería la *imitación*— es psicológico en su origen.

4. Métodos sociológicos.

La investigación de las estructuras y leyes sociológicas puede desarrollarse según diferentes métodos que nos permiten alcanzar distintos aspectos y niveles de la realidad sociológica.

A.—*El método filosófico*, que busca la comprensión de las últimas razones determinativas de los fenómenos sociales, y su significación más profunda, tanto en el hombre como en el Mundo. El método filosófico, aplicado a la Sociología, conduce a una Sociología

filosófica o Filosofía social. Como ejemplo clásico de Filosofía social podemos citar las obras de HEGEL, y modernamente las obras de OTMAR SPANN.

B.—*El método de las ciencias positivas.* No buscamos entonces los últimos principios, pero sí en cambio conceptos y principios más determinados y, aunque no últimos, sí más concretos y útiles para organizar con más precisión y detalle el campo de los hechos sociológicos. Hay, pues, muchos métodos aplicables a la Sociología.

a) Hay una dirección de la Sociología eminentemente empírica, inclinada a la *Sociología histórica*, o a la *Sociografía*. Se preocupa por registrar los hechos y formas concretas, buscando su filiación histórica (por ejemplo: Sociología de la familia monógama, de determinada sociedad secreta, etc). LE PLAY es el clásico, con sus monografías sociológicas, de esta orientación de la Sociología.

Se habla de la Sociología como ciencia de la realidad social concreta, histórica. Por lo demás, la Sociología utilizará la Estadística, estableciendo, por ejemplo, correlaciones entre rasgos culturales, (preferencia al color rojo, preferencia a determinados alimentos, etc.) y clases sociales.

b) Hay otra dirección de la Sociología positiva, llamada *Sociología pura,* que busca más bien sorprender *figuras o formas sociológicas abstractas,* por encima de tiempos y lugares, así como la Geometría estudia las figuras y formas geométricas en abstracto y no en sus realizaciones.

VON WIESSE, SIMMEL, MAX WEBER, MANNHEIM...son sociólogos inclinados hacia esta dirección de la Sociología.

LECCIÓN XXXII

LA SOCIEDAD

1. Nociones erróneas sobre la Sociedad: el "universalismo".

El "universalismo social" es la teoría que sostiene que la Sociedad humana es una realidad supraindividual, con vida propia y distinta de la vida de los individuos humanos que la componen.

La forma más conocida de universalismo social es la llamada "doctrina organicista". Según esta doctrina, la Sociedad humana es una suerte de organismo biológico, que está compuesto de elementos individuales —las personas individuales— de modo análogo a como los organismos están compuestos de células.

Las células, reunidas y diferenciadas a partir del zigoto o huevo, dan lugar al organismo viviente. Los organismos individuales, reunidos y diferenciados dan lugar a la sociedad.

El organismo posee vida propia y distinta de la vida de las células: estas viven gracias a la vida del Todo, que es, hasta cierto punto, independiente de cada una de las partes, en el sentido de que permanece, aun cuando las partes sean sustituídas por otras. (Esta propiedad se expresa hoy día por algunos diciendo que el organismo es una "Forma" (véase Lec. 12, núm. 2) El todo es, pues, anterior a las partes: del zigoto (que es una totalidad) proceden las células (que son partes), y el todo es el que inspira y preside la organización y diferenciación de las partes. Es el organismo el que hace a las células, y no las células al organismo.

Así también, la sociedad sería una totalidad dotada de vida propia respecto de los individuos que la componen. Los individuos

proceden propiamente de la sociedad y son configurados por ésta. Las células carecen de vida propia: reciben los alimentos y la dirección de sus movimientos del conjunto y cuando alguna desaparece, el organismo procura regenerarla. Así, los individuos carecen de realidad propia: reciben las formas culturales y espirituales de la sociedad; es ésta la que inspira la diferenciación del trabajo; y cuando un individuo muere, inmediatamente es sustituído por otro que desempeña su función, para que la vida social continúe su desarrollo autónomo. "El individuo se presenta dondequiera como el laboratorio en que obran las fuerzas sociales y en donde entran estas en contacto y se combinan con las fuerzas orgánicas para producir los resultados psíquicos" —dice DE ROBERTY (1843-1915). En particular, para la teoría organicista, el Genio, o el Héroe, no es sino una condensación de las ideas o impulsos de la sociedad. Cervantes, por ejemplo, no "creó" la figura de Don Quijote. No hizo sino dar forma a un arquetipo latente en los españoles —un "arquetipo colectivo", en la terminología del psicólogo contemporáneo C. G. JUNG.

Hay un metabolismo social, como hay un metabolismo biológico: un intercambio de partículas, que son incorporadas, o expulsadas. Cuando muere un jefe, otro debe surgir; cuando desaparece un funcionario, otra persona ocupará su puesto. Un organismo biológico no es sólo un *agregado* de células, sino una estructura o unidad de células diferenciadas en vísceras, tejidos, *órganos*.

Asimismo, la sociedad es una unidad compuesta de variadísimos "órganos", las profesiones, las clases sociales, los grupos de amigos, las familias, etc. HERIBERTO SPENCER (1820-1903), que fue el teórico más completo del organicismo social —desarrollando ideas del fundador de la Sociología, A. COMTE— llega a comparar el cerebro con el Parlamento; el ejército, con la musculatura; los hilos del telégrafo y teléfono, con los cordones nerviosos, etc., etc.

El organicismo social, fue defendido ya por algunos filósofos griegos. PLATÓN, como hemos visto en la lección 28, concebía a la Sociedad como una suerte de animal, dotado de tres almas, por analogía con la estructura del organismo individual. Y lo que la *salud* es al organismo, es la *justicia* a la sociedad: la armonía de las partes, que cada una tenga lo que le corresponde. Esta certera analogía entre la salud y la justicia, constituye un tópico en muchos escritores antiguos, tanto filósofos, como médicos. En el famoso apólogo que el patricio romano Menenio Agripa dirigió a los plebeyos, amotinados en el Monte Sacro, hay una comparación clásica entre el organismo social y el indivi-

dual —si bien la finalidad de este apólogo es más bien retórica y política que científica. Les decía Menenio a los plebeyos que una vez los brazos se negaron a trabajar, considerando al estómago como un explotador, que absorbía todos los alimentos aportados por ellos. Pero aconteció con esta huelga que los propios brazos se debilitaron, pues el estómago redistribuía los alimentos, etc. Así también los plebeyos, que son los brazos, necesitan del Senado, que es el cerebro, etc., etc. ARISTÓTELES, si bien no llega al organicismo absoluto, formula pensamientos de sabor claramente organicista. "La sociedad, dice, es antes que el individuo, pues el todo es anterior a las partes".

En la Edad Media, los *realistas exagerados* (véase Lec. 14, núm. 6), como GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1120) también defendieron la tesis de que la *Humanidad* era la verdadera sustancia subsistente, siendo los individuos humanos meros accidentes y partes de tal sustancia.

Esta misma tesis ha sido defendida después por los idealistas alemanes, discípulos de KANT: FICHTE (1762-1814), HEGEL (1770-1831) y SHCOPENHAUER (1788-1860), con su teoría del Espíritu del pueblo (*Volkgeist*), concepto típicamente romántico. El "espíritu del pueblo" vendría a ser como una suerte de sustancia, un "genio" propio de cada nación, e inspirador de la música, lenguaje, costumbres, y hasta religión de la Patria. Los individuos serán, simplemente, trujamanes de este Espíritu inmortal. El individuo es un *medium* utilizado por el Espíritu del Pueblo para manifestarse, para hablar por su boca.

Estos conceptos románticos nutren en gran medida el pensamiento llamado "panteísmo estatal", de la Alemania nazi. El Estado alemán —dice ADOLFO HITLER— es la única razón de ser de los alemanes (ver Lec. 38, núm. 3). OTMAR SPANN, en su teoría "personalista", también se inclina al organicismo sociológico. Aunque el organicismo alcanzó su fama máxima con SPENCER y SCHAFLE, hoy día ha vuelto, a renacer amparado en las ideas de la *Gestallpsychologie* (ver Lec. 12, núm. 2). Pues las estructuras o totalidades son *Gestalten*, Formas en cierto modo anteriores e independientes de las partes (aunque soportadas en ellas). Así, el organismo de Juan se mantiene aun cuando sus células cambién continuamente. Así también las formas sociales, transcienden a los individuos. KUNKEL ha insistido en los valores pedagógicos de esta teoría. Dice que la verdadera realidad espiritual no es el *Yo* sino el *Nosotros*: los sentimientos "nosísticos" son los que confieren la salud psíquica. Un individuo que no se sienta absorbido e implantado en el *Nosotros* es un enfermo mental: su Ego se ha desarrollado patológicamente (egoísmo infantil). También O. SPENGLER, en su famosa obra *Decadencia de Occidente*, ha defendido la concepción de las *Culturas* como organismos vivientes.

Crítica de las teorías organicistas.

1.—Decir que la sociedad es un organismo es una metáfora. Como es una metáfora decir que la sociedad "envejece".

Entre los individuos humanos no existe esa continuidad física, ese contacto requerido para que pueda hablarse de un organismo viviente.

La sociedad no es nada subsistente como un todo. No es una sustancia: sólo los individuos son sustancias.

2.—Hay, pues, solamente una analogía entre la sociedad y los organismos vivientes. Esta analogía se funda en que tanto la Sociedad como el Organismo son "estructuras", es decir: multitudes totalizadas, cuyas partes se refieren las unas a las otras en un sistema cerrado de relaciones. Esto explica la posibilidad de desarrollar muchas analogías, en detalles, pero que no deben ser tomadas al pie de la letra.

2. Nociones erróneas sobre la Sociedad: el "individualismo".

El "individualismo social" o atomismo sociológico, es la doctrina opuesta a "universalismo".

Según el individualismo sociológico, la "sociedad" carece, como tal, en absoluto, de existencia. La sociedad es sólo un nombre para designar la multitud de individuos concretos y sus relaciones. Lo social queda disuelto por entero en lo individual. Si utilizamos el nombre colectivo de "social "es únicamente por comodidad, o economía de lenguaje, para ahorrarnos la enumeración de todos los individuos concretos y sus relaciones (El individualismo sociológico se combina muy bien con el *nominalismo* de los universales, que sostiene que las ideas generales no existen, sino que son solo *nómina*, es decir, nombres. Véase la Lección 14, núm. 6).

> **El individualismo social enseña que lo que existe realmente son los individuos, siendo la sociedad no otra cosa sino una reunión de individuos, que no agrega ninguna esencia nueva a lo individual.**

En las posiciones más extremadas del individualismo, se concibe al individuo como existiendo plenamente, sin necesidad de la Sociedad: es el caso del "filósofo autodidacta" de ABEN-TOFAIL,

que incluso aprende a hablar en su aislamiento. La Sociedad resultará posteriormente por reunión o "ayuntamiento" de individuos ya configurados, que pactan entre si conscientemente el vivir en compañía (*contrato social*). Incluso, según algunos, la naturaleza del individuo es antisocial: el hombre no es una "animal social", como enseñó ARISTÓTELES, sino un "animal antisocial", que busca la destrucción de los demás: "el hombre es lobo para el hombre" (*homo homini lupus*), según TOMÁS HOBBES (1588-1679), y gracias a la autoridad del Estado pueden refrenarse estos impulsos destructores. Según ROUSSEAU (1712-1778) en su obra *El contrato social*, los hombres, por naturaleza, eran buenos cuando vivían aislados —al revés de lo que enseña HOBBES. Pero cuando pactan el vivir juntos, pasando del "estado natural" al "estado social" se vuelven malos: la sociedad los corrompe.

> **El individualismo justifica el pacto social como un medio utilísimo para el individuo en su lucha contra la naturaleza y los demás animales. Los hombres se asocian para poder sumar y potenciar sus fuerzas. Pero en la Sociedad, el individuo deberá conservar siempre su puesto. Jamás deben tolerarse las intromisiones de los demás, o del Estado.**

El *liberalismo* —doctrina política inspirada en ideas de ROUSSEAU y KANT y desarrollada sobre todo en el pasado siglo —sostiene que la finalidad del contacto social es hacer posible precisamente la vida individual. La misión del Estado es salvaguardar la iniciativa individual, evitar los choques entre las iniciativas personales (Estado-Gendarme), pero en modo alguno asumir él la responsabilidad del desarrollo de las empresas humanas. *Laissez faire, laissez passer: le monde va par lui meme.* Este era el lema de la escuela *fisiocrática,* muy relacionada con los orígenes del liberalismo.

La teoría individualista ofrece una interpretación totalmente opuesta a la que el "universalismo" da del Genio y del Héroe. Estos no son un mero "altavoz" de la sociedad que los rodea, los trujamanes de su época. Los Héroes son individualidades en grado máximo y, en su virtud, los auténticos creadores de la Historia. Cuando faltan grandes individualidades, la sociedad tampoco existe. Arrastra una vida lánguida y triste; es como un montón de madera seca

y muerta —dice CARLYLE— esperando el relámpago del cielo para ser encendida. (Véase la cita de CARLYLE en la Lección 24, núm. 3).

Crítica del individualismo.

1.—El individualismo exagera la independencia de la Persona:

a) Aunque el individuo sea sustancia solo llega a su desarrollo *en acto* gracias a la moción e influjo de las demás personas. El individuo nace en el seno de una sociedad. El individuo, una vez formado, puede, por contrato, formar otras sociedades (una sociedad anónima, por ejemplo). Pero estas no son nunca sociedades originarias. Fuera de la vida social, el individuo no alcanzaría siquiera los atributos que más claramente caracterizan al hombre, v. gr., el lenguaje. Basta citar el ejemplo de los niños-lobos, niños abandonados a la selva, y que se adaptan asombrosamente a la vida de los animales que los acogen.

Además, el individuo no vive solo para él. La ley moral, le obliga a tener en cuenta a los demás, en contra del individualismo exagerado de un MAX STIRNER (1806-1856).

b) El individualismo, tiene razón al acentuar, frente al universalismo, la sustancialidad individual y los valores que dimanan de la persona.

3. Definición de la sociedad humana.

> La sociedad humana es la convivencia organizada de los hombres.

Para que pueda hablarse de sociedad humana, es preciso contar, por tanto:

1.° Con una *pluralidad* de personas humanas.
Una persona no constituye sociedad consigo misma.

2.° Con la convivencia de las personas humanas. Convivencia es "vivir con" otras personas, y vivir según el tipo de vida humana específica, que es la vida espiritual (vean la lección 11, n.° 2). Convivencia no es una mera contigüidad física de los hombres: la coli-

sión de dos hombres es antes un fenómeno físico que sociólogo. Convivencia es comunicación espiritual, comprensión mútua, eminentemente, lenguaje. La convivencia puede incluso darse en situaciones de aislamiento físico. Robinsón, en su isla, incluso antes de conocer a Viernes, se encuentra conviviendo espiritualmente con otras persona: las recuerda, y desea volverlas a ver.

La convivencia es una situación de la persona que se desarrolla en planos o formas muy diferentes. Hay una convivencia familiar una convivencia profesional, una convivencia religiosa... Incluso la guerra es un tipo de convivencia, no pacífica, pero que presupone una forma de comunicación interpersonal: en consecuencia, la guerra es también un fenómeno sociológico. (Véase la Lección 39, núm. 3).

3.° Con *una organización* o jerarquización de los distintos planos de convivencia, a fin de que pueda desarrollarse la vida humana de un modo estable. Hay muchas formas y planos de convivencia que se apoyan los unos en los otros (por ejemplo, las *gens* se apoya en la *familia*). Pero hay otras formas de convivencia que resultan incompatibles entre sí (por ejemplo, el Estado y el Feudalismo; las clases rivales, etc.).

Al correr de la Historia van limándose unas formas de convivencia con las otras, como los cantos rodados en el lecho del río. Algunas formas llegan a desaparecer; en general, siempre se conserva un núcleo o rudimento. Progresivamente, va configurándose *un statu quo* en el cual las formas de convivencia existentes pueden componerse mútuamente, con una cierta estabilidad. Es esta composición u organización de todas las formas de convivencia lo que constituye formalmente la sociedad.

La pluralidad de los individuos humanos, y las distintas *formas de convivencia* entre ellos, viene a ser como la "materia de la sociedad. La *organización* o unidad de esas diferentes formas e individuos en un sistema estable, viene a ser como la "forma" de la sociedad".

Los escolásticos decían, por ello, que la causa formal de la sociedad humana es la jerarquía u orden entre las diversas agrupaciones humanas; jerarquía que culmina en la autoridad, que es pre-

cisamente la que mantiene, de un modo consciente, la unidad u orden entre los individuos y sus formas de convivencia. La *causa material* de la sociedad humana, son los individuos mismos.

4. La Sociedad, fruto de la Naturaleza humana.

La sociedad, como ámbito en el cual viven y se desarrollan los individuos, deriva de la misma naturaleza humana, en tanto que el individuo necesita de los demás para desarrollar su vida, tanto biológicamente, como espiritualmente:

Biológicamente, se dice que el individuo humano es, dentro del reino animal, el ser más indefenso y desvalido, cuya lactancia se prolonga por más tiempo y cuya dependencia hacia los demás según ADLER, es el núcleo del "complejo de inferioridad" que todos los individuos humanos tienen, como motor de su vida. Lo que buscamos, según ADLER, es superar este complejo de inferioridad. Sólo por el trabajo podemos lograrlo. Las demás maneras son neuróticas (por ejemplo, cuando una mujer, que se siente desatendida, presenta síntomas histéricos, con los cuales consigue atraer la atención de los demás).

Espiritualmente. Es la educación, el influjo de los demás, lo que nos hace actualizar nuestra vida superior. Incluso la estación vertical es un resultado de la educación. Ni que decir tiene del lenguaje y, en general, del desarrollo cultural.

El hombre es, por naturaleza, animal social, como dice la frase aristotélica. Un hombre sin amigos sería una bestia o un semidios. Nuestro VITORIA teniendo en cuenta que el entendimiento sólo se perfecciona por la educación o influjo de los demás, llega a decir: "Por este motivo, también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden" (*De la potestad civil*).

El hombre hace al hombre. Y esta acción, es la vida social.

LECCIÓN XXXIII

LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD

1. Formas de sòciabilidad ordinarias.

Entre las múltiples formas o estructuras sociológicas escogemos para estudiarlas en esta lección, las más corrientes, las que más a mano encontramos en la vida cotidiana, a saber: la *familia*, el *municipio* y el *gremio*.

Estas formas de sociabilidad, o estructuras sociológicas, son, además, "visibles" para toda persona civilizada, sin necesidad de que haya hecho estudios de Sociología. Del mismo modo que el "círculo", el "triángulo" o el "cuadrado" son formas geométricas que encontramos en la vida cotidiana, y que identificamos sin necesidad de ser geómetras. Esto no significa que no haya otras formas geométricas más sutiles e incluso teóricamente más importantes: por ejemplo, las secciones cónicas. Así también hay otras formas sociales distintas de estas que aparecen en la vida cotidiana, que son más sutiles y ocultas. No porque estas formas sean "secretas" —como ocurre con las formas de las sociedades secretas— sino porque su configuración es más abstracta e incluso desconocida de sus propios componentes.

Las tres formas ordinarias de sociabilidad que hemos citado como tema de esta lección, serán estudiadas, además, no en todas sus manifestaciones, sino tal y como aparecen en nuestra sociedad, la sociedad europea actual. Estas formas están generlamente aceptadas por los *Códigos civiles* o mercantiles, es decir, por el Derecho objetivo, reflejo siempre de la estructuración social (véase la lección 29, núm. 4).

Así, *cuando hablemos de la Familia*, nos referimos a la familia monógama. No estudiaremos otras formas de familia, como por ejemplo, la llamada "familia consanguínea", en la cual cada individuo se considera como teniendo varios padres y varias madres, dado que no hay matrimonio por parejas, sino por gru-

pos. Se forma así el parentesco llamado "sistema de Hawai", o sistema de clases por edad, que rige todavía en Hawai, islas Marquesas, Nueva Zelandia, etc. En este sistema, toda la parentela se divide, según la edad, en tres secciones:

Sección I: Los abuelos y las abuelas.

Sección II: Los padres y las madres.

Sección III: Los hijos.

Los parientes de la Sección I llaman hijos a los de la II, y nietos a los de la III; los de la II llaman padres a los de la I y hijos a los de la II, etc. Los que pertenecen a una misma sección, o clase por edad, se llaman entre sí hermanos. Otra forma de familia conocida e institucionalizada es la familia *polígama*, en la que un hombre contrae lazos conyugales con varias mujeres, frecuente en los pueblos mahometanos. Por último, la familia *poliándrica*, en la que una mujer aparece casada con varios hombres, que se da en el Tíbet.

Asimismo, *cuando hablemos del Municipio*, nos referiremos al Municipio actual y no al Municipio de la antigua Roma, por ejemplo.

Otro tanto hay que decir *de la sociedad heril*: No nos referiremos a la sociedad de amos y esclavos, característica del Mundo antiguo, y defendida por PLATÓN y ARISTÓTELES como institución de derecho natural y necesaria; sino que nos referimos a la sociedad heril en su forma actual, de amos a sirvientes.

2. La familia.

> Se llama familia al conjunto de personas que tienen un lazo común derivado del matrimonio, o bien están unidas por los lazos del parentesco natural o por el de adopción.

La familia contiene tres clases de relaciones jurídicas: las *conyugales*, las *paterno-filiales* y las *parentales*.

a) *La sociedad conyugal.*—El matrimonio es una unión legítima de dos personas de distinto sexo para vivir juntos, procrear, educar los hijos, auxiliarse mutuamente y realizar los fines propios de la vida.

La sociedad conyugal aparece con el matrimonio y está constituída por dos elementos, tanto personales como patrimoniales. La sociedad conyugal viene a ser una persona social que solo se ex-

tingue por la separación temporal o permanente de los cónyuges.

Hay dos formas de celebrarse el matrimonio: el *canónico*, para los que profesan la religión católica, y el *civil*, que solo podrá ser contraído (en España) por los no católicos.

Son incapaces de contraer matrimonio los varones menores de catorce años, y las hembras que no tengan doce: los que no tengan uso de razón, etc.

b) *La sociedad paterno-filial.*—La *patria potestad* es el conjunto de derechos que la ley concede al padre o a la madre, en su defecto, sobre la persona y bienes de sus hijos no emancipados. Entre los derechos y obligaciones de la patria potestad, citaremos: alimentar a los hijos, tenerlos en su compañía, educarlos y castigarlos moderadamente (para lo cual podrá impetrarse la ayuda de la autoridad gubernativa).

La patria potestad se extingue: por muerte de los padres, por emancipación cuando la viuda contrae segundas nupcias, por sentencia firme en causa criminal, etc.

La *adopción* es una ficción legal por la que una persona recibe como hijo al que no lo es naturalmente. El adoptante debe tener por lo menos quince años más que el adoptado y debe haber cumplido los cuarenta y cinco años.

La *tutela* es la guarda de las personas y bienes (o solamente de los bienes) de quienes, no estando bajo la patria potestad, son incapaces de gobernarse por sí mismos. *Protutor* es una persona designada para velar por que el tutor cumpla con su cometido, sustituyéndole en la representación del menor cuando éste tiene con el tutor intereses encontrados.

Consejo de familia es una reunión de personas que tienen por objeto procurar que el tutor cumpla con sus obligaciones y dictar medidas para atender a las personas y bienes de los menores o incapacitados. El tutor y el protutor no podrán ser a la vez vocales del Consejo de familia.

c) *Las relaciones parentales.*—El parentesco está formado por el núcleo de familias procedentes de un tronco común, o entre cuyos componentes ha habido relaciones matrimoniales.

Hay dos clases principales de parentesco: el de *consanguinidad* (relación de personas de la misma sangre) y el de *afinidad* (vínculo

que une a un cónyuge con los parientes consanguíneos del otro). También existe el parentesco *espiritual* (nacido del Bautismo y de la Confirmación) y el *civil* (nacido de la adopción).

En el parentesco se distinguen *líneas y grados*. Línea es la serie de personas procedentes del mismo tronco. La línea puede ser: *recta* y *colateral*. Línea recta es la compuesta por las personas que descienden de un mismo tronco. Línea colateral es la formada por las personas que, sin descender unas de otras, tienen un ascendiente común. Los *grados* son las distancias entre las personas dentro de las líneas parentales. El parentesco es más próximo cuanto menor sea el número de grados que se cuenten. En la línea recta se cuentan todas las personas que intervienen, excluyendo a la que tomamos en consideración. Entre un padre y un hijo no hay más que un grado; entre un abuelo y un nieto, hay dos grados. En la *línea colateral* es necesario remontar las ramas que conducen al tronco común. Se cuentan las personas de ambas ramas, excluyendo a la que tomamos como punto de partida. Entre dos hermanos hay dos grados: uno, del hermano primero al padre común; otro de éste al hermano segundo. El tío con el sobrino están en tercer grado; los primos hermanos, en cuarto grado.

Todavía hace muy poco tiempo, se consideraban a los criados como individuos necesarios para la perfección de la Familia. Los criados y los dueños constituían una forma de asociación peculiar dentro de la familia, integrada en ésta, que se llamaba *sociedad heril*. La sociedad heril fue considerada por los tratadistas clásicos como una forma integrante, si no esencial, de la estructura familiar: algo así como la cuerda al arco, en Geometría. Hoy día, la sociedad heril va reduciéndose al servicio doméstico y, en muchos países, esta institución incluso ha desaparecido.

3. La sociedad municipal.

Estudiamos en este epígrafe el Municipio desde un punto de vista sociológico. En la Lección 34, lo estudiaremos desde el punto de vista político.

Hay que distiguir, desde un punto de vista sociológico:

a) La pequeña ciudad, en la cual todos sus habitantes se conocen, y en *concejo abierto* pueden incluso reunirse los vecinos a deliberar.

b) La ciudad media (en torno a los cien mil habitantes), dondé ya comienza la vida impersonal, anónima, del ciudadano.

c) La gran ciudad, en la cual las personas se ordenan por lazos más complejos, que no se interfieren.

Entre los individuos que viven en una misma ciudad surgen relaciones sociológicas muy características derivadas del tipo de vida análogo, en medio de las diferencias. La circunstancia de gozar del mismo clima, de ver las mismas calles, idénticos espectáculos, poseer los mismos puntos de referencia (por ejemplo: personalidades ciudadanas o locales), constituye siempre un motivo poderoso de unificación y estructuración sociológica.

Cuando decimos que los ciudadanos están, ante todo, unidos sociológicamente, por la participación de unos mismos valores comunes concretos, debemos entender esta participación no solo en un sentido *positivo*, sino también en un sentido *negativo*. Un individuo que pertenece a una clase inferior de la Ciudad, no participa positivamente de muchos valores propios de las clases más altas: por ejemplo, tienen cerradas las puertas a ciertos espectáculos o reuniones. Sin embargo, no por ello pierde la relación a ellos. Es una no-participación, o participación negativa que alcanza significación sociológica a veces muy profunda. Por consiguiente deberemos decir que también estos valores de clase son participados por los individuos de las otras clases que viven en la misma ciudad.

Una de las estructuraciones municipales más interesantes, desde el punto de vista sociológico, es la estructuración de la población en clases sociales, reflejada en la distribución urbanística. Hay dos métodos distintos de cumplirse esta estructuración: 1.° El método de la especialización horizontal, o por barrios. (Barrios residenciales, aristocráticos, de obreros, de comercio, de gremios, etc.) 2.° El método de la especialización vertical, o por estratos, (en los pisos altos de las casa viven las clases acomodadas, reservándose las plantas bajas para las clases humildes; o viceversa, según las naciones. No hay diferenciación por calles de las clases sociales, sino por nivel de la habitación, dentro de la misma calle).

4. La sociedad laboral y la gremial.

Otra forma social característica es la configurada por los individuos en cuanto que pertenecen a una misma profesión.

La división de la sociedad en profesiones es decisiva para el progreso y organización de la sociedad. Los individuos que pertenecen a una misma profesión están entre sí relacionados según líneas características. Hay dos direcciones o líneas principales:

a) La horizontal.

b) La vertical.

Según la línea horizontal, aparecen unidos los individuos que pertenecen a una misma capa o grado relativo, aun cuando tengan distintas profesiones. De este modo, se nos agrupan los obreros —tanto si son metalúrgicos, como albañiles— por un lado, los técnicos, por otro, y los patronos en una tercera capa, sin importar que sus empresas respectivas sean de construcción, o fundiciones. Cuando los individuos de una misma línea horizontal se unen conscientemente, para ayudarse mutuamente y defender sus intereses frente a otras asociaciones horizontales, se constituyen los "Sindicatos horizontales" (sindicatos de obreros, que agrupan a los obreros de varias profesiones, y generalmente, de varias regiones o sindicatos patronales).

Las *clases sociales* son estructuras sociológicas más bien horizontales. Una clase social, en efecto, contiene individuos pertenecientes a distintas profesiones (los sociólogos llaman a esta característica *plurifuncionalidad* de las clases sociales). Así, por ejemplo, la "clase proletaria" consta de obreros de distintas profesiones y también la "clase media o pequeña burguesía" (abogados, médicos, etc.). Las *elites* son las minorías directoras de la masa indiferenciada.

Las clases sociales, por ello, son formaciones que no se identifican propiamente con las profesiones en concreto. Hasta cierto punto, puede decirse que *es la clase a la que se pertenece por nacimiento (en las sociedades donde hay clases) la que determina la elección de la profesión*. Así, ningún aristócrata elegirá la profesión de mecanógrafo, y ningún individuo de la clase media aceptará la profesión de peón albañil. Además, hay clases que se caracterizan por no tener ninguna profesión: así, la que Veblen llama la "clase ociosa", cuya misión social es derrochar y consumir riqueza, pero no de cualquier modo, si no de un modo "ostensible", a fin de que los individuos pertenecientes a las clases inferiores lo adviertan y *participen intencionalmente* del gasto (de parecido modo a como las muchachas de clase media participan intencionalmente de las bodas aristocráticas comentándolas, aprendiéndose los nombres de los novios y de los invitados sin conocer directamente a nadie, sino por fotografías de revistas "de sociedad". Con ello, aun cuando no participan inmediatamente de las ceremonias, satisfacen intencionalmente muchas aspiraciones que no pueden satisfacer realmente).

Para que pueda hablarse de una clase social es necesario que exista una estratificación en el conjunto social, una diferencia de la posición relativa de los miembros en la participación de los valores del conjunto social (valores económicos, científicos, estéticos, etc.). Hay por ejemplo, obras de arte que solo son valoradas por los individuos de una determinada clase social.

Las clases sociales constituyen una efectiva organización social, a veces muy poderosa, hasta el punto que, en una sociedad determinada, le es imposible al individuo traspasar las barreras en que se mueve su vida "enclasada".

Mentalidad de clase es la conciencia de la pertenencia a una clase, con toda la ideología y tabla de valores que ello implica y con el resentimiento de no pertenecer a la clase superior, o la superioridad de tener debajo a otras clases. (El que quiera informarse de la problemática general de la Teoría sociológica de las clases, puede leer el libro de G. GURWITCH: *Las clases sociales*, Argentina, *Galatea*, 1957).

Según la línea vertical, aparecen vinculados y relacionados los individuos de una misma profesión, aun cuando pertenezcan a distintas capas o grados dentro de ella.

Cuando estos individuos, unidos por el fin común de la producción, se asocian conscientemente para protegerse mutuamente, constituyen los "sindicatos verticales", que pueden ser nacionales, como ocurre en el nacional-sindicalismo (véase la lección 36), o bien municipales y regionales.

Los *Gremios* son el modelo histórico clásico de agrupación vertical. Su carácter era más bien municipal que nacional. Los Gremios nacieron a principios del siglo XIII. Lo que en España se llamó Gremios, fueron en Italia "Artes", en Alemania "Hermandades", en Francia "Maestrías". Los Gremios tenían por finalidad reglamentar la producción y distribución de los productos —eran verdaderas cooperativas— proveer a la formación profesional, socorrer a los accidentados y a los trabajadores ancianos, etc. Los gremios tenían tres grados: a) El de aprendiz b) El de oficial c) El de maestro. El aprendiz debía ser hijo de matrimonio legítimo (costumbre que hoy nos parece por completo arcaica); se alojaba en casa del maestro, que debía vestirle, alimentarle y enseñarle el oficio. Cuando aprobaba un examen, pasaba a oficial, que se contrataba con un maestro. Después —y mediante la confección de una "obra maestra", examinada por un Jurado— podía pasar a maestro.

LECCIÓN XXXIV

SOCIEDAD POLITICA

1. La sociedad política.

Se llama sociedad política a la reunión de personas que, conviviendo según múltiples formas sociológicas (familia, clase social, profesión, etc.) se *elevan a la consciente voluntad del mantenimiento de esa convivencia organizándola y ordenándola por leyes coactivas.* Por esto, la sociedad política envuelve formalmente una Autoridad imperativa.

Cuando miramos apolíticamente a las agrupaciones humanas, es decir, cuando prescindimos de las categorías políticas (aun cuando este prescindir sea solo un acto mental de abstracción) se nos aparecen como formaciones espontáneas, procesos de formación que van a la buenaventura, limitándose mutuamente de un modo empírico. Aquí nadie obedece propiamente a nadie. Cada cual hace lo que puede en cada momento. No hay ninguna dirección autoritaria que *planee* —bien o mal, rudimentaria o minuciosamente— y ordene el desenvolvimiento. Tenemos una muestra que se aproxima a esta situación abstracta en muchas aldeas —aldeas eran los villorrios de donde surgiría Roma— donde las casas se construyen anárquicamente; no están señaladas las horas de apertura y cierre del pequeño establecimiento, etc., etc.

Pero supongamos que esta aldea crece; o, lo que es equivalente, *quiere crecer.* No sólo en habitantes —para lo cual, acaso deberá comenzar por hacer la guerra a una aldea vecina, para robarle las mujeres, como ocurrió en el legendario rapto de las Sabinas— sino también en actividades, en una empresa colectiva. Supongamos que sus hombres —algunos de ellos— sacuden la modorra de la vida monótona y sin relieves, y *deciden,* reflexionando, organizar la vida de todos, para asegurar las actividades cotidianas futuras, y aun para acometer empresas de más alto vuelo. ¿Qué ocurre entonces? Que la vida en común deja de ser un puro fluir espontáneo y caótico, amorfo, para convertirse en una fluencia reflexiva y organizada —acaso, es cierto, en provecho de una

clase de dirigentes— por consiguiente, con normas o planes imperativos y racionales (lo que es la esencia de la autoridad). Téngase en cuenta que "racional" no significa, sociológicamente, tanto la acción justa cuanto premeditada, calculada. Esta forma de actuar, aun cuando sea injusta, es característica de las sociedades humanas. Estamos, con esto, en la Sociedad política

La sociedad política, no fluye, como ingenuamente creen algunos sociólogos "constructivos" —que "se fabrican" a su gusto las formas sociales, en lugar de aceptarlas tal y como se dan en la realidad— como el resultado *pasivo* del mero crecimiento demográfico, de la mera agregación de las relaciones de parentesco. Con frecuencia, la sociedad política requiere una mezcla (por sojuzgamiento) de razas y estirpes: como que su verdadero origen reside en un verdadero cambio de actitud humana que de la vida pasiva, pasa a concebir la posibilidad *activa* de "construir con hombres" formas sociológicas, del mismo modo que el arquitecto construye con sillares de murallas.

En la sociedad política, ya no son los lazos de parentesco los que unen a los hombres. Los lazos de parentesco vincularán, acaso, a las clases dominantes (dinastías): pero éstas no constituyen la sociedad política, que necesita como es evidente, el "pueblo". En la sociedad política, las relaciones de parentesco se han incorporado a relaciones más amplias, más impersonales. Ante estas, las relaciones de parentesco pierden importancia. El símbolo, podemos tomarlo de la Historia romana: Rómulo, el fundador de Roma, mata a su hermano Remo por haber osado cruzar la línea sagrada que marcaba la frontera de la incipiente ciudad

La sociedad política constituye un encauzamiento racional e imperativo (autoritario) del flujo torrencial de las formas sociales espontáneas. Este encauzamiento u organización racional de la sociedad es el Estado. Muchas veces, este encauzamiento, tiene como finalidad mantener una situación de privilegio que *de hecho* recae sobre un grupo (v. gr. los patricios); otras veces, la finalidad es más amplia y democrática. Pero lo importante, para captar la esencia de la actividad política, es que haya unos hombres que *piensen* políticamente, es decir, que planeen formas sociales estables, que arbitren de antemano soluciones a las tensiones y conflictos sociológicos, en una palabra: que se decidan a construir una obra de arte —mejor, de prudencia— con hombres, y no con piedras o con bueyes. Habrán de ser los siglos los que vayan demostrando hasta qué punto una sociedad de personas, en tanto que sociedad de personas libres,

no puede ser estable con la dominación despótica, o con la esclavitud, (de derecho o de hecho). El secreto de la estabilidad de una sociedad política fue descubierto para siempre por PLATÓN: es la *justicia*. La justicia es a la sociedad política lo que la salud al organismo viviente (véase Lec. 32, núm. 1).

2. Las formas de la actividad política.

La actividad política reviste varias formas y una multitud de matices. Vulgarmente, acostumbramos a llamar *político* solamente a lo que se refiere a la vida del Estado y, mejor aún: a lo que tiene relación con la vida de los partidos políticos, que, presuponiendo el Estado, como una Institución ya dada, aunque históricamente conseguida, quieren infundir una determinada orientación al Estado.

Científicamente, sin embargo, también es política la actividad del Municipio en tanto que organiza y planifica aspectos muy importantes de la convivencia. Por lo demás, hay muchos grados en el alcance de esta organización municipal: compárese lo que es hoy Hamburgo con cualquier ciudad francesa, como Poitiers o Lyón.

También es política la actividad regional que se desarrolla por las Diputaciones provinciales, o los Gobiernos civiles. Es cierto que, en muchos países, estas actividades políticas no constituyen una realidad sustantiva, pues son mera participación y emanación de la autoridad política superior del Estado. Los *centralistas* defienden la conveniencia de que toda autoridad particular (Alcaldes, Gobernadores, Presidentes de las Diputaciones provinciales) funcione como emanación y prolongación de la Autoridad central (Jefe del Estado), para, de este modo, lograr una mayor coherencia y planificación de conjunto. Los *descentralizadores* —llamados a veces *demócratas*— defienden la conveniencia de que las autoridades particulares sean nombradas por el pueblo, y que la autoridad central misma sea una mera culminación de las autoridades particulares, el punto donde ellas convergen.

3. El Municipio, como forma política primaria.

El Municipio es una entidad sociológica compleja, constituída por una multitud de familias que viven en una misma ciudad —por tanto, con una relación de vecindad o proximidad física— de donde se derivan problemas de Administración y gobierno comunes.

En líneas generales, el municipio procede de la complicación de las relaciones familiares. Sin embargo, no puede decirse que el Municipio sea un mero crecimiento de la estructura sociológica de la familia. Esta trasciende el municipio —no hay familia que no tenga representantes en distintas ciudades— y el municipio mismo contiene estirpes bien diversas, incluso en su origen.

El Municipio es anterior al Estado en cuanto ámbito sociológico de la convivencia cotidiana, con problemas inmediatos.

En lo que se relaciona con estos problemas estrictamente municipales, es evidente que los municipios constituyen una unidad administrativa que tiene competencia para conocer los propios asuntos: trazado de carreteras, jardines o conducción de aguas, espectáculos o asistencia social. En algunos países, se someten a *referendum*, es decir, a consulta de todo el cuerpo electoral, o conjunto de ciudadanos con voto, los asuntos importantes y son los ciudadanos los que nombran los concejales y, a veces, incluso el Alcalde. El Municipio es también cauce adecuado para que el cuerpo electoral de la Nación eleve sus representantes (Diputados) al Estado, en una auténtica "democracia municipal". Pero no es el único cauce. Basta pensar, por ejemplo, en la profesión. Muchos ciudadanos están, por su profesión, más vinculados (sociológicamente hablando, y no solo personalmente) a otros ciudadanos de Municipios muy distantes que a vecinos de su casa, a los cuales acaso ni siquiera conocen.

Las personas por respecto al Municipio, se dividen en *residentes* y *transeúntes*. Los residentes se subdividen en *vecinos* (cuando se hallan inscritos en el padrón) y *domiciliados* (con residencia habitual en casa de un vecino, pero sin estar empadronados).

4. El Municipio, como forma política secundaria.

El Municipio, tal y como existe hoy en la mayor parte de los países, es una estructura inserta por entero en la estructura más am-

plia del Estado y, políticamente, posterior a él. El ciudadano se siente, de ordinario vinculado antes a la Patria que al Municipio, y estaría dispuesto a destruir su ciudad si el bien del Estado lo aconsejase.

La misma autoridad municipal emana de la autoridad del Estado. Este absorbe, asimismo, mediante impuestos, gran parte de sus fondos, centralizándolos. A cambio, le dota de multitud de servicios y de comunicaciones con otros municipios, lo que de ningún modo podría llevar a cabo el municipio aislado. Este sistema centralista se ha incrementado en Europa desde el absolutismo del siglo XVII y XVIII y toma su forma más característica por influjo de Napoleón.

> Políticamente, pues, los municipios, tal como los conocemos hoy, son posteriores al Estado.

El Estado romano daba el nombre de Municipios —como título privilegiado, superior al de *colonia*—a ciertas ciudades que iba conquistando y que configuraba a imagen y semejanza suya. Pero, a finales del siglo VIII de la fundación de Roma, sólo había 20 Municipios en el Imperio romano. Ni siquiera debe pensarse que el Estado nacional se componga de Municipios previos —como si fuese una familia que ha crecido— basándonos en que anteriormente al Estado, había ya Municipios.

> Las ciudades griegas eran ya, ellas mismas, Estados (Estado-ciudad). Políticamente, se parecían más a lo que hoy llamamos Estado que a lo que hoy llamamos Municipio. El Estado es otra categoría sociológica y política: no es un concepto cuantitativo, que exige una determinada extensión. Es una forma cualitativa social, que se caracteriza por su soberana autoridad, única capaz de resolver y elaborar los conflictos entre otras formas sociológicas.

Nosotros, estamos acostumbrados a asociar a la idea de Estado una gran población y territorio —prescindimos de las ideas de la *comuna* de París en la Revolución de 1871. Pero los griegos —Platón y Aristóteles lo enseñan— creyeron que el Estado no debía ser muy grande; que no debía rebasar los límites de una ciudad y sus alrededores, a fin de que el gobierno pudiese ser

eficaz y todos los ciudadanos tener la posibilidad de intervenir directamente en los asuntos de la república. Hoy día, a consecuencia de las vías de comunicaciones —instauradas por las calzadas romanas— y los medios de comunicación, estas razones han perdido gran parte de su peso. Sin embargo, aún se utiliza por alguno para combatir los grandes Estados, por su territorio gigantesco y magnitud demográfica. "En tan vasto país, la voluntad popular se comparta como una de las fuerzas de la Naturaleza, y apenas se concibe la intervención de un solo hombre. No hay iniciativa individual. Esto se nota en un país como los Estados Unidos, donde a pesar de la democracia, la mayor parte de los hombres tienen el sentido de una impotencia casi total respecto a todas las conclusiones de importancia" (BERTRAND RUSSEL. *Principios de reconstrucción social*. II).

5. La Nación.

La palabra "nación", etimológicamente (de *nascor* nacer) alude a la comunidad de origen de los individuos que la componen.

Sin embargo, no basta la comunidad de origen (en un sentido biológico) para que un grupo humano constituya una Nación. Hace falta además una convivencia continuada a lo largo de la Historia. Y no solo convivencia: largos siglos han convivido moros y cristianos, sin haber por ello constituído una nación. La convivencia tiene que desarrollarse dentro de supuestos *culturales* comunes: un modo de sentir y de valorar (una tabla de valores comunes), glorias y fracasos históricos compartidos, incluso un lenguaje común. Sólo históricamente puede hacerse una Nación. La hacen los padres, los antepasados: los muertos que, al decir de AUGUSTO COMTE, van dominando progresivamente sobre los vivos. La Nación, como realidad cultural, es el argumento más fuerte contra el *racismo*, que sostiene que son las estirpes de sangre las fuentes que prestan unidad a las naciones.

Cada nación, en cuanto círculo cultural, se caracteriza por un sistema de *estereotipos* y *pautas* de conducta a los cuales todos los individuos obedecen y que sirven para diagnosticar cuando una persona no pertenece de hecho a la Nación. Los actos estereotipados son tan numerosos y, al parecer, tan insignificantes, que es imposible asimilarlos sin una larguísima convivencia (Ejemplo de estos rasgos pueden ser: el modo de saludar, la forma de la corbata, el ceder el asiento, el comportamiento en un entierro, usos verbales, etc., etc.).

Siendo la Nación una unidad de tipo *cultural* —y no de tipo *natural, biológico*—, se comprende hasta qué punto un Estado, artificialmente al principio, haya podido ser causa vigorosa de la *nacionalización* de un pueblo.

Al obligar a convivir, acaso violentamente en un principio, a los ciudadanos, al imponerles las leyes, incluso el lenguaje común, se consigue al final una homogeneización que, de otro modo, no se hubiera producido. Así por ejemplo, la nación española actual, ha sido, en gran medida, el resultado de la actividad del Estado castellano, imponiéndose —no sólo por medios coactivos, sino por otros muy complejos— a naciones originariamente distintas: Aragón, Cataluña, Galicia, etc. (y cuyos perfiles perduran aun en las actuales "Regiones").

No hay que confundir el Estado con la Nación. Podría decirse que el Estado (del que se hablará en la lección 35) mira más bien al futuro, mientras que la Nación mira al pasado. Si se prefiere: el Estado es la Nación, organizándose en sus virtualidades hacia el futuro. La Nación es unidad de origen, memoria, patria de los padres, *tradición*. El Estado es unidad de decisión para el futuro, voluntad, tierra de los hijos, *empresa*.

El *principio de las nacionalidades* (Mancini, 1851) postula que cada Nación ha de tener un Estado independiente.

Es este un principio romántico, afín a la vivencia del *Volkgeist* (ver la lección 32, núm. 1). El Espíritu del Pueblo, se encarna en la Nación y por ello ésta debe expresar su voluntad de desarrollo en el Estado.

Sin embargo, el principio de las nacionalidades es muy ambiguo. Hemos visto cómo el propio Estado puede configurar nuevas naciones, y marcar sus fronteras —que nunca son fronteras "naturales", como ingénuamente creen algunos que toman el final como principio. Un Estado puede fundir en una nación superior las antiguas naciones, que no quedan destruídas, sino incorporadas a una forma más amplia. ¿Habrá que decir que cada una de esas antiguas naciones necesita un Estado autónomo? ¿No cabría decir que también la nación que resultó de ellas tiene el mismo derecho a este Estado propio?

En todo caso, para fundar un Estado, no es preciso mantenerse en los límites de una Nación. *Hay Estados que contienen varias Naciones:* el Imperio romano; hoy, Suiza, Francia, Alemania, la misma España. Y, recíprocamente,

hay naciones que no constituyen un Estado único, sino varios. El ejemplo clásico, son los griegos del mundo antiguo. La Helade era verdaderamente una Nación: espartanos, atenienses, beocios, etc., se llamaban griegos, y no bárbaros. Tenían lengua análoga, conciencia de un origen común, santuarios comunes: de ahí sus ligas (Anfictionias). Sin embargo, eran Estados independientes (Esparta, Atenas). Y lo que decimos de los Estados griegos, respecto de la Helade, podríamos repetirlo en los Estados nacionales europeos (Francia, España, Italia, etc.) respecto de Europa. Europa, en efecto, como muchos sociólogos opinan, es una unidad de tipo Nación. ¿Llegará algún día a tener un Estado propio?

LECCIÓN XXXV

SOCIEDAD Y ESTADO

1. El Estado suprema autoridad política.

La Sociedad cuando se auto-organiza, imponiéndose reflexivamente (racionalmente) la voluntad de dirigir sus actividades espontáneas, se convierte en *sociedad política* (véase la lección 34). Lo decisivo de la sociedad política es que, en ella, los actos de las personas que conviven ya no están abandonados al azar, a la buenaventura sino señalados, en planes y normas, en leyes, gracias a las cuales es posible una convivencia estable. *Ubi societas ibi ius,* decían los romanos, por boca de Cicerón. Donde quiera que hay sociedad hay leyes. Si no las hubiera, los intereses de los individuos se entrechocarían: Asistiríamos al suicidio de la sociedad.

> El Estado es, precisamente, la forma superior de la sociedad política.
> El Estado es la sociedad política soberana, en tanto que dotada de autoridad y poder coactivo para obligar a los súbditos, que se impone la misión de mantener el Derecho y a su través, organizar, "planificar", el desarrollo de la vida en todos sus aspectos naturales.

A esta finalidad se referían los filósofos aristotélicos cuando decían que el fin del Estado es promover el *bien común.* Pues el bien común es la plenitud de los bienes humanos corporales y espirituales: por eso, el bien común implica orden, paz, bienestar y salud pública (SANTO TOMÁS: *De Regno,* I, c. 3).

El fin del Estado es, pues, eminentemente "racional": asegurar la convivencia de los súbditos dentro de las leyes y de la tabla de valores vigentes en cada sociedad, lograr el bien común.

Se comprende que el "bien común" sea entendido de modos muy diversos según las épocas históricas y las diversas sociedades: el bien común, en el Imperio romano, es bien distinto del bien común de un Estado actual

Además, los fines y atribuciones que se arroga el Estado varían mucho en unas situaciones y otras. Unas veces —en la teoría del llamado "Estado gendarme", o del Estado como una especie de mero vigilante de la iniciativa individual— se tiende a restringir los fines del Estado, convirtiéndolo en custodio de las leyes fundamentales o *Constitución*. Otras veces, se tiende a recargar sobre el Estado la responsabilidad de dirigir la totalidad de las actividades sociales (jurídicas, artísticas, económicas, hasta religiosas): se le llama a esto "totalitarismo". Otras posiciones intermedias, dejan al Estado una misión de suplencia, encomendándole aquellas actividades que los individuos o las corporaciones no desempeñan o no pueden desempeñar cumplidamente

En cualquier caso, para que el Estado pueda cumplir sus fines, necesita *Poder*. Sin poder, no puede hablarse de Estado. El Poder es como la *forma* de la autoridad civil, que desempeña la función de *materia*, informada por aquel.

> El Poder del Estado tiene dos aspectos, uno *moral* y otro *físico*. El Poder, en el aspecto moral, es la *autoridad;* en el aspecto físico, es la *fuerza*. El Poder del Estado es una autoridad moral, basada en el Derecho, que dispone de una fuerza para imponerlo coactivamente. Cuando un Estado viola el Derecho, conservando la fuerza, se convierte en *despótico,* porque ha perdido la autoridad

Ordinariamente se considera al Poder como provisto de tres funciones:

a) La función legislativa, que tiene por objeto la elaboración de la ley.

b) La función ejecutiva, que tiene por objeto el cumplir las leyes emanadas del Poder legislativo.

c) La función judicial, que tiene por objeto resolver las dudas surgidas en la aplicación del Derecho, y restatablecer y castigar las infracciones del mismo.

El atributo distintivo del Poder del Estado es la *Soberanía*. Soberanía significa que, por encima del Poder del Estado, no hay otro poder. Por consiguiente, la decisión del Estado es inapelable. Se considera que la soberanía es una, indivisible e inviolable.

El Estado, en cuanto custodio del Derecho justo, es una Sociedad perfecta, es decir, completa en su línea. Pues el Estado es la misma sociedad humana, asumida en toda su complejidad, en tanto que se decide a mantenerse de un modo estable. El Estado se propone, en efecto, hacer posible la vida de las personas libres, en el plano natural, de suerte que aquellas puedan desarrollar todas sus actividades naturales. (La Iglesia también se dice sociedad perfecta en el plano sobrenatural. (Véase Lec. 37).

2. **Relación del Estado con la Sociedad.**

El Estado es la autoorganización de la Sociedad. Es la voluntad de alcanzar ordenadamente (racionalmente) e inflexiblemente los fines a los cuales la sociedad tiende acaso espontánea y desordenadamente.

Por ello no hay, teoricamente al menos, oposición contradictoria de fines entre el Estado y la Sociedad. Menos hay aún rivalidad o competencia. Pero sí hay una tensión u oposición contraria, a saber, la que media entre la Voluntad reflexiva y la actividad espontánea, que solo busca satisfacerse sin tener en cuenta todas las consecuencias de la propia acción para los demás (y, por tanto, a la larga, para sí misma). La voluntad reflexiva siempre aparece como un cauce impuesto a la espontánea actividad; cauce que a veces llega a tomar la forma de un estorbo, de una imposición paralizadora, aun cuando, en principio, el cauce es absolutamente indispensable si no queremos que el torrente se desborde.

Generalmente, el cauce impuesto por el Estado constituye, originariamente, para alguna facción social, una *imposición*. Por ello se dice que el Estado aparece como una situación de conflicto (por ejemplo: el Estado patricio de la República romana) que debe ir

resolviéndose en su evolución, mediante la participación de todos los individuos en los ideales del Estado.

En todo caso, se ve claramente que el Estado se debe a la Sociedad, y no la Sociedad al Estado, como defiende el llamado "panteísmo estatal" que enseña el carácter casi sagrado del Estado (HEGEL).

Es la sociedad la que necesita del Estado, y necesita más cuanto más débil sea su iniciativa. Por ello una sociedad pujante y poderosa, necesita un Estado menos intervencionista que una sociedad adinámica

Es lógico que si los particulares no siembran trigo, o no fabrican automóviles, debe ser el Estado quien lo haga. Recíprocamente, cuando vemos un Estado muy fuerte, incluso "paternalista" (es decir, que se arroga la misión de velar por la vida privada de sus súbditos) hay que sospechar que las fuerzas sociales son decadentes. Pero siempre, y aun cuando muchas veces, el excesivo intervencionismo estatal haya resultado desastroso, el Estado es indispensable para que la sociedad pueda desarrollarse e incluso subsistir. El anarquismo —extremo opuesto del totalitarismo— que considera al Estado como una institución superflua y perniciosa, que debe dejar paso a la libre actividad de los individuos y asociaciones, es utópico. Lo mismo se diga del liberalismo clásico, cuyo lema —*laissez faire, laissez passer*— es hoy día inaplicable, dada la complejidad de la vida actual, y la necesidad perentoria de preveer a largo plazo, de un modo minucioso y providente, las necesidades sociales de todo tipo.

La *planificación* es la única garantía de la seguridad para el futuro inmediato. La humanidad no puede ni por un solo instante abandonarse, como los lirios del campo, a la buenaventura, si no quiere perecer. La planificación es la garantía de la libertad individual. (Véase MANNHEIM *Libertad y planificación*).

3. Soberanía social y soberanía política.

Distinguen algunos entre *soberanía política* y *soberanía social*.

Para algunos, la verdadera soberanía es la *política*, ante la cual nada significa la voluntad del Pueblo.

En los Estados absolutos, al modo del Estado de los Ptolomeos, del Estado imperial romano, o de la Monarquía absoluta al estilo de Luis XIV ("El Estado soy yo". "¿Qué hora es? —se cuenta que preguntó el Rey Sol, a un cortesano, que le respondió: "La que quiera V. M.") lo que importaba era la soberanía del Estado, personificado en el monarca, en el emperador o en el colegio gobernante. Afirmábase que el Poder o es por si mismo divino (*Divus Caesar,* en Roma: el emperador era dios, y este fue el motivo principal de las persecuciones contra los cristianos), o se concede directamente por Dios al Soberano. Por tanto, éste no tiene que dar cuenta a nadie de sus acciones. (A esta forma de inmunidad, se le llama técnicamente *irresponsabilidad*, y diferencia generalmente a las Monarquías de las Repúblicas, cuyo Presidente es responsable de su gestión). HEGEL resucita la idea romana. Según él, es poco decir que el Estado toma su poder directamente de Dios. Es Dios mismo, en cuanto que vela por la Justicia y por el Derecho. Es voluntad divina en cuanto espíritu activo que se explica en forma real como ordenación universal. El Estado no recaba la soberanía del pueblo, que fuera y antes del Estado es una multitud desorganizada, sino de sí mismo, de su propia sustancia (HEGEL: *Filosofía del Derecho,* § 260, 270 y 279).

Esta doctrina del panteísmo estatal, resucitada en nuestro siglo por el nacional-socialismo alemán (ADOLFO HITLER) no ha prevalecido.

A ella se ha opuesto la tesis *democrática*, según la cual, la Soberanía reside, no en el Estado, como entidad autónoma, sino en la Sociedad o en la Nación, que es justamente de donde emana el Estado, como autoorganización suya.

Aun cuando doctrinalmente este pensamiento democrático es ya antiguo (los teólogos españoles SUÁREZ, SOTO y MOLINA lo habían

defendido y también HUGO GROCIO, LOCKE y ROUSSEAU, en el *Contrato social*) corresponde a la Revolución francesa la proclamación del principio de la Soberanía nacional. En el artículo 3.º de la Declaración de Derechos de 1789, se dice: "El principio de la soberanía reside esencialmente en la Nación. Ninguna corporación, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane expresamente de ella". Este espíritu inspira la conocida frase de RENAN: "La nación es un plebiscito cotidiano".

La *Democracia* es una teoría que intenta responder a la cuestión: ¿Quién es el titular del Poder? La democracia dice que es el Pueblo (el *demos*). El *liberalismo* es una doctrina que intenta, ante todo, defender la libertad del individuo frente a las pretensiones del Estado. Responde a la pregunta: ¿hasta donde debe llegar el poder del Estado? Por eso, para el liberal, libertad suele significar. ser libre frente al Estado (lo que intenta conseguir aumentando en lo posible la separación del poder legislativo y judicial del ejecutivo). Para el demócrata, libertad significa: participar en las tareas del gobierno.

4. El origen del poder.

La doctrina católica enseña que el Poder viene de Dios. *Non est potestas nisi a Deo,* dice SAN PABLO (Rom., 13). Como Autoridad de naturaleza moral y normativa que es, solo puede ser participación de la Persona que es supremo legislador. (Véase la Lección 21).

Esta doctrina se opone, pues, a las teorías, según las cuales, el origen de la autoridad está en la voluntad popular, caprichosa y arbitraria, expresada en el sufragio universal.

La autoridad es moral: por consiguiente, aun cuando todo el pueblo votase una ley absurda o injusta, no por ello esta ley tendría autoridad. Solo tendría fuerza: sería una imposición de la fuerza popular (*demagogia*) tan vituperable como la imposición, por la fuerza, de la voluntad de un individuo (*tiranía*).

Ahora bien: la tesis general sobre el origen divino del poder, ha recibido muy diversas interpretaciones:

a) *Interpretación teocrática.*—Según esta interpretación, Dios comunica el poder al Monarca mediante una "investidura regia"

—que algunos teólogos consideran como "octavo sacramento" —por virtud de la cual el "oficio de Rey" viene a ser un ministerio sagrado. De hecho, el Papa coronó a muchos Emperadores europeos, desde Carlomagno hasta Napoleón.

b) *Interpretación democrática.*—Según esta interpretación, que es la que hoy prevalece, la autoridad procede de Dios, pero *a través del pueblo. Vox populi vox Dei. Omnis potestas a Deo... per populum.* Así lo sostuvieron los llamados *monarcómanos* del XVI, contrarios a la Monarquía absoluta. Después, con diversos matices, nuestros teólogos SUÁREZ, SOTO y MOLINA, y desde luego, GROCIO y PUFFENDORF.

5. El Estado y la Administración.

> Administración pública, o Administración del Estado es el conjunto de órganos por medio de los cuales este realiza los actos conducentes al cumplimiento de sus fines.

La Administración tiene dos caracteres esenciales: *independencia* y *responsabilidad*, sin los cuales no podría aplicar las Leyes de un modo eficaz.

Potestades administrativas son las facultades o poderes de la Administración del Estado, en orden a su acción. Entre estas potestades, citaremos:

a) Potestad *reglamentaria* o facultad de la Administración para interpretar las leyes por medio de Reglamentos.

b) Potestad *imperativa* o de mando. Es la facultad de la Administración para dar órdenes, tanto verbales como escritas: Decretos, Ordenes ministeriales, órdenes comunicadas.

c) Potestad *correctiva* es la facultad de la Administración para castigar las infracciones de sus mandatos.

Se llama *funcionario* a toda persona que forma parte de la Administración del Estado. Todo funcionario público tiene derechos y deberes especiales.

6. El Estado y el Gobierno: sus formas.

No hay que confundir el Estado, antes definido, con el Gobierno.

> El Gobierno no es otra cosa que el conjunto de personas —especialmente el "Gabinete" (es decir, el Colegio de ministros, con su Jefe), que detenta el poder ejecutivo— encargadas de realizar expresamente los fines del Estado.

Hay diversas formas de Gobierno. Según la clásica división de ARISTÓTELES, las siguientes:

Formas puras de Gobierno (Trabajan por el bien común).	El poder lo ejerce uno......*Monarquía*
	El poder lo ejercen varios...*Aristocracia*
	El poder lo ejercen todos...*República*
Formas impuras de Gobierno (Trabajan en provecho propio).	El poder lo ejerce uno......*Tiranía*
	El poder lo ejercen varios...*Oligarquía*
	El poder lo ejercen todos...*Demagogia*

Entre las formas más conocidas de Gobierno, hay que citar la Monarquía y la República.

La *Monarquía* es una forma de Gobierno consistente en el ejercicio del Poder del Estado por una sola persona, con carácter vitalicio y generalmente hereditario. El monarca carece de responsabilidad por su gestión. La Monarquía puede ser *absoluta* y *constitucional*. En la Monarquía *absoluta* el Poder se ejerce por el Monarca sin limitación alguna. Como ejemplo típico, la de Luis XIV en Francia. En la Monarquía *constitucional,* el Rey comparte el Poder

con el pueblo por medio de un Parlamento. Ejemplo, en las actuales Monarquías de Suecia o Bélgica. También hay, más bien teóricamente, la llamada Monarquía parlamentaria; como la actual de Inglaterra: la Reina puede teóricamente dictar leyes; pero los presupuestos los vota el Parlamento. En las Monarquías constitucionales lo decisivo es que el Rey, no solo no tiene el poder legislativo (que lo tiene el Parlamento, representante del pueblo) sino tampoco el ejecutivo que lo detenta el Gobierno o Gabinete (si bien el Gobierno lo nombra el Rey). Esto es lo que significa la frase propia de las Monarquías constitucionales: "El Rey reina, pero no gobierna".

La *República* es una Forma de Gobierno consistente en el ejercicio del Poder por un ciudadano (Presidente) elegido por el pueblo, con carácter temporal y responsable del mandato gubernamental. La República puede ser *Parlamentaria* o *Presidencialista*. La República *parlamentaria* se caracteriza porque el Presidente no es Jefe del Gobierno o Poder ejecutivo; el Presidente (Jefe del Estado) nombra al Gobierno, pero él depende del Parlamento. La República *presidencialista* se caracteriza porque el Jefe del Estado es también Jefe del Gabinete. El Presidente de las Repúblicas no presidencialistas se parece mucho, en sus funciones, al Rey de las Monarquías constitucionales: Propone, pero no dispone. Ejemplo de estas repúblicas: la IV República Francesa. Como ejemplo de República Presidencialista, los Estados Unidos de América. En él, los Ministros incluso conservan la denominación de "Secretarios" (del Presidente).

7. Las síntesis de las formas de Gobierno.

Polibio, el genial historiador de Roma, sugiere la idea de que las tres formas clásicas de Gobierno —realeza, aristocracia y democracia— pueden darse unidas y se dan de hecho en la Constitución romana, ya en tiempos de Aníbal. "Examinando bien los poderes de los cónsules, se hubiera dicho que constituían un régimen monárquico, una realeza; a juzgar por los del Senado, era, por el contrario una aristocracia; en fin, si se consideraban los derechos del pueblo, llegaba a parecer que se trataba francamente de una democracia". (VI, II-13. Una exposición más amplia en León Homo: *Nueva Historia de Roma,* II, I).

En contra de Polibio (al que siguió, en cambio Cicerón, defen-

diendo la forma mixta, en *República*, lib. 29 y 45) opina el historiador TÁCITO (*Anales*, lib. IV, 33), que dice que la forma mixta, en la que confluyen tres orígenes distintos del poder, no es viable, sino solo de nombre. SANTO TOMÁS sigue la opinión de POLIBIO y CICERÓN, defendiendo la forma mixta (*De regimine Principum*. Li. I, cap. I).

LECCIÓN XXXVI

LAS SOCIEDADES LABORALES

1. Sociedad gremial o sindical.

Las personas, en tanto que participan de las tareas profesionales comunes aparecen vinculadas por profundos lazos e intereses. Estos vínculos profesionales entre las personas quedan encauzados en las asociaciones profesionales, gremios o sindicatos.

Los Sindicatos pueden ser *horizontales* y *verticales* (véase la Lección 33). Los Gremios medievales venían a ser auténticos sindicatos *verticales*, en tanto que encuadraban a los individuos dedicados a la misma tarea o actividad (Gremio de tejedores, de Curtidores, de Plateros), no en uno, sino en todos sus grados (aprendiz, oficial, maestro).

Desde el punto de vista de la Producción, conviene saber que las Profesiones se clasifican actualmente en tres grupos: Primarias, Secundarias y Terciarias. Corresponde esta clasificación a la antigua en Agricultura, Industria y Comercio (aproximadamente). Hay que incluir, en la Agricultura, las Profesiones dedicadas a la Pesca y Caza; y agrupar, junto con el Comecio, las Profesiones relacionadas con los Transportes y servicios (todas ellas terciarias). En España, actualmente, hay, en números redondos, 10 millones de personas que trabajan; de ellas, 5 millones de personas están dedicadas a actividades primarias; 2 millones a las profesiones secundarias y 3 millones a las terciarias. El 50% de la población trabajadora española es, pues, de tipo primario, lo que refleja nuestra escasa industrialización.

Los Sindicatos verticales están inspirados en el anhelo de superar la lucha de clases. Los Sindicatos *horizontales* (de obreros o de patronos) significan una reunión de los diversos individuos que pertenecen a un mismo grado de la producción, para defenderse de las pretensiones de los otros grados, o incluso para atacarlos, aun-

que también, por supuesto, aspiran a fines de mutualidad, asistencia mutua e incluso fines culturales y técnicos. Los medios más radicales y específicos de lucha con que cuentan los Sindicatos horizontales son: la *huelga*, por parte de los obreros, y la *clausura* (*lock-out*) de fábricas o talleres, por parte de los patronos. Los Sindicatos verticales buscan la anulación de estos medios de lucha y la transformación de esta en una cooperación, procurando interesar a todos en la tarea común. Los Sindicatos verticales pueden ser: *o bien libres* o *bien únicos*, dentro de cada Nación (Sindicatos verticales nacionales), de suerte que el Estado aparezca estructurado precisamente como convergencia de todos los sindicatos de la Nación.

El derecho de asociación —principalmente, de asociación profesional— es hoy reconocido por casi todas las legislaciones. Los Pontífices romanos a partir, sobre todo, de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII han insistido enérgicamente en ello.

Por inspiración de las ideas revolucionarias del siglo XVIII, Turgot consiguió promulgar la Ley por las que se suprimían las Corporaciones en Francia. La razón doctrinal de esta Ley y de otras semejantes, era que perteneciendo los individuos directamente al Estado, en cuyas tareas deben intervenir inmediatamente (sufragio universal directo) toda asociación intermedia viene a representar el papel de "un Estado dentro de otro estado", que puede quebrantar la unidad del organismo político. Por consiguiente, cualquier ciudadano puede fundar una industria, o trabajar en un taller sin necesidad de pertenecer previamente a ninguna organización laboral.

Ahora bien: esta *libertad* de movimientos concedida a los ciudadanos, a consecuencias de las ideas revolucionarias del XVIII, en la época de la "revolución industrial" —en que hicieron su aparición las grandes fábricas— dio lugar, precisamente a que se agudizara terriblemente la situación social. El individuo quedaba aislado y, si carecía de medios económicos, desamparado, a merced de la ley de la Oferta y la Demanda, que, aplicada a este caso del contrato de trabajo, puede enunciarse así: "Cuando varios patronos corren detrás de un obrero, el salario sube; cuando varios obreros corren detrás de un patrono, el salario baja". Como había más obreros que patronos, los salarios bajaron —o, lo que es equivalente, aumentaron las horas de jornada, llegándose hasta las 16 horas diarias.

Los ciudadanos desamparados eran libres, pero para morirse de hambre.

De aquí la perentoria necesidad de asociación que se dejó sentir intensamente en el siglo XIX.

Así surgieron los Sindicatos de obreros, propiamente dichos (1824 en Inglaterra; 1840 en España; 1865 en Alemania). Tuvieron inicialmente estos Sindicatos el carácter de asociación de defensa frente a los empresarios, pero muy pronto se transformaron en órganos revolucionarios y políticos. A ello contribuyó decisivamente el *Manifiesto comunista* de MARX y ENGELS (1848). A finales de siglo XIX se fundan en España los Sindicatos Socialistas. También hubo Sindicatos católicos, especialmente, los del Padre VICENT.

La función de los Sindicatos es múltiple. Principalmente:

a) Defensa de los intereses comunes en contra de sus enemigos y competidores.

b) Formación profesional de los sindicatos (Talleres profesionales).

c) Asistencia mutua (Mutualidad, Seguros).

2. Trabajo y Capital: el problema social.

En el proceso de la producción hay dos elementos o factores decisivos: el *Capital* (en sentido amplio: no solo el numerario —dinero líquido, valores, letras, etc.— sino también los instrumentos de producción: tierras, máquinas, etc.) y el *Trabajo* del hombre (también en sentido amplio: no solo manual, sino el intelectual o mental; por ejemplo, el trabajo de un contable o un ingeniero). Para fabricar el pan, el acero, etc., no sólo es preciso capital (hornos, materias primas) sino también el trabajo humano.

En general —y en particular, en el siglo XIX europeo— el Capital (los medios de producción) está en manos de unas personas, las cuales no aportan el trabajo (manual, sobre todo) sino que contratan a otras personas para emplear su actividad (trabajo) a cambio de una remuneración (salario).

Pero, *en un sistema de libre concurrencia*, regida por la ley de oferta y demanda, y dado que abundan más los obreros que los poseedores del capital (patronos, empresarios) el salario tiende a reducirse al mínimo, a saber: a lo indispensable para que el obrero pueda reponer sus fuerzas, las energías consumidas en el trabajo (y, además: reponerlas del modo más barato; de suerte que si el obrero consume 5.000 calorias en su trabajo, el salario irá encaminado a que las reponga, no con carne, si no con patatas). Esta es la *Ley de bronce*, enunciada por LASALLE: en un sistema social de libre concurrencia, los salarios tienden a reducirse al mínimo indispensable para que el trabajador se sustente, él y su prole. No puede bajar del mínimo, pues el obrero (y su prole, los futuros obreros) morirían, determinando el fin del sistema de producción; pero tampoco subir por encima del mínimo, pues, en cuanto subieran los salarios aumentaría el precio de los productos (los mismos que el obrero debe adquirir) y se volvería a la situación anterior. La Ley de bronce es la fórmula más expresiva del "problema social": el problema de la miseria del trabajador, extenuado en jornadas de 16 horas, inculto, resentido y propicio a todas las incitaciones subversivas, al *espartaquismo*.

Sobre esta situación verdaderamente insostenible, se fundaron las teorías y movimientos comunistas y el marxismo. CARLOS MARX (1818-1883) en su obra *El Capital* atribuyó esta miseria y desigualdad social al hecho de que el capital está en manos de los patronos, mientras que los obreros no son dueños de los medios de producción. Por este motivo —dice MARX— el patrono obtiene un rendimiento del trabajo del obrero muy superior al *precio* (valor de cambio) de lo que vale (en su valor de uso) el trabajo del obrero. Este sobreexceso es el origen de la *plus-valía* que constituye una "explotación del hombre por el hombre".

La única solución —añade MARX— al problema social es desarticular totalmente el sistema de la producción "capitalista". ¿Cómo? Aboliendo la propiedad privada de los medios de producción (tierras, grandes industrias, Bancos, etc.) y pasándoselas al Estado para que de este modo la *plus- valía* desemboque en la sociedad, y no en las clases capitalistas. MARX, por lo demás, no se detiene en este "socialismo de Estado": añade que el Estado debe estar en manos de los obreros ("dictadura del proletariado"), dado que el Estado es originariamente una máquina de los capitalistas para defenderse y erigirse contra los obreros y, por consiguiente, debe serle arrebatada al explotador esta arma que, en un futuro, el del *comunismo, que no es el socialismo previo*, habrá que desmontar por innecesaria.

El factor *trabajo* no solo en lo que se refiere a su valor de cambio (cuestión de salarios) sino también a su valor de uso, está gravemente comprometido por el problema del maquinismo. Las máquinas suplen a los hombres y sobre todo, hoy día, por la llamada *automatización* de las fábricas, cuyas complejas operaciones técnicas son a veces ejecutadas sin necesidad de obreros, bajo la dirección de calculadores ("cerebros electrónicos"). Esto ocurre, sobre todo, en las llamadas "industrias procesuales" —que son las que tratan flúidos (pastas, petróleos, etc.). Las industrias mecánicas son más difíciles de automatizar; con todo la fabricación en cadena de automóviles, revela un alto grado de automatización. Los problemas sociales que plantea la automatización de las industrias son estos dos principalmente:

1.º *El paro obrero.*—Pues las industrias de fabricación de máquinas no absorben el excedente de obreros desalojados por ellas.

2.º *La inactividad.*—Si se reduce la jornada de trabajo, y la semana ¿qué hacer con las muchedumbres en vacación casi diaria? Algunos ven en esta situación un gran porvenir para el Arte y la ciencia pura, que llegarán a ser *socialmente* indispensables para entretener a las masas, saturadas de deportes.

3. El derecho a la propiedad.

La solución comunista se basa en desarticular el mecanismo de producción. Tiende a eliminar el capital privado y la propiedad privada, de suerte que todos los individuos sean "funcionarios del Estado".

Pero esta solución es más problemática que el problema que quiere solucionar. ¿Cómo es posible abolir una exigencia inserta en toda persona, la de poseer algo para sí y para los suyos? Es la propiedad privada y el interés por conservarla y aumentarla el mayor estímulo para la producción. El propio PLATÓN en su República, pese a predicar una suerte de comunismo para las clases superiores, aconseja mantener la propiedad privada en la clase de los agricultores, industriales y comerciantes, a fin de que tengan más estímulo y rindan más a la colectividad.

El derecho a la propiedad privada se funda, pues, en exigencias muy hondas de la naturaleza humana.

> La solución del problema social debe basarse, no en la abolición de la propiedad, sino en su extensión: en hacer posible que el trabajador sea, al propio tiempo propietario.

Que, de algún modo, tenga acceso a la propiedad, bien sea mediante acciones de la empresa (sistema muy seguido actualmente) bien sea mediante la participación de los beneficios en esta, que gratifique el "rendimiento marginal" de su trabajo. Pero la propiedad no es solo un derecho: impone también deberes. La propiedad obliga a usar de ella, no de un modo egoísta, sino de forma que el uso tenga un interés social.

4. El salario justo.

El salario es la compensación que el empresario ofrece al trabajador por su trabajo.

> El salario es, pues, una *compensación* ante todo: una retribución a los servicios prestados. No es una participación en los beneficios.

Pero en tanto que el trabajo es una actividad personal —es decir: que supone la dedicación plena de la persona a él— la compensación debe ser justa: es decir, debe ir ordenada a retribuir no sólo el consumo "físico" de calorías (teoría del trabajo-mercancía) sino lo que se le debe: la vida entera que el trabajo supone, por consiguiente, la familia y los hijos.

Por consiguiente, no es mera *caridad* el que el salario sirva también para que el obrero sostenga dignamente a su familia. Es *justicia* (véase la Lección 28, punto 5). Pero ¿es justicia conmutativa, o es distributiva o es legal? Mas bien parece ser *justicia social,* puesto que evidentemente, la justicia conmutativa no puede tener en cuenta a la familia (tan variable de unos obreros a otros).

De aquí que, de hecho, la adecuación del salario a la familia suele hacerse teniendo en cuenta los fondos de la colectividad, y no los del empresario simplemente. Así, en las *Cajas de Compensación*, en los Subsidios y plus familiar, en el sistema de "puntos", las gratificaciones por los hijos salen de un porcentaje que aportan los obreros o el patrono, o ambos, a repartir proporcionalmente.

LECCIÓN XXXVII

SOCIEDAD RELIGIOSA

1. Diarquía Iglesia-Estado. Su fundamento en los fines del ser humano.

Hemos visto en las lecciones precedentes como las personas humanas aparecen reunidas en diferentes formas de sociabilidad, y cómo las formas superiores se caracterizan por la presencia de una finalidad racional y conocida por los miembros que imponen un sistema o plan de actos que cumplir. Por este motivo estas sociedades requieren una autoridad que dote de sentido normativo a estos planes.

Las sociedades se clasifican en imperfectas o parciales y perfectas o plenas, según la naturaleza del fin y de los medios o recursos con que cuentan.

> Una sociedad es parcial o imperfecta cuando o bien sus fines son particulares o bien sus medios insuficientes.

Por ejemplo una sociedad filatélica, o una sociedad Anónima industrial. Los fines de estas sociedades son parciales, y, por consiguiente, deben estar subordinados a otros fines más amplios. Por ello, la autoridad de estas sociedades está subordinada a otra autoridad superior: sería ridículo que una sociedad filatélica reclamase su autonomía.

> Una sociedad se dice perfecta cuando no forma parte de otra sociedad; cuando posee un sistema de fines cerrados y de medios relativamente autónomos.

El Estado (véase la Lección 35) es una sociedad perfecta o plena, puesto que su finalidad —el bien común— es total y no parcial. Por eso la autoridad del Estado es soberana. En la medida en que un Estado no cuenta con los medios naturales para atender por sí sólo a sus funciones, es decir, en la medida en que no tiene *autarquía*, sino que necesita de los demás Estados (comercial o culturalmente) el Estado es una sociedad imperfecta, lo que explica la sociedad internacional (ver la Lección 39). Sin embargo cuando hablamos del Estado como sociedad perfecta nos referimos a su *autonomía* es decir: a la posesión de la plenitud de autoridad para mantener el derecho dentro de sus fronteras.

Ahora bien el Estado, si bien es sociedad perfecta, lo es en el orden natural, a saber, en lo que se refiere a la vida pública y natural de las personas. Pero el Estado no puede entrometerse en el destino personal de los individuos; los Estados que así lo han pretendido, han sido Estados tiránicos que determinaban absorber la vida personal íntegramente, "estatificándola" y por tanto vaciándola (por ejemplo el Estado imaginario que describe ORWELL en "1984"). Pero los individuos, en cuanto personas, tienen un destino personal. al cual no alcanzan los fines del Estado, que son fines *naturales*. Eminentemente el fin religioso, que es *sobrenatural*. Se comprende. pues, que las personas puedan aparecer reunidas en una Sociedad distinta e independiente del Estado (pese a la plenitud de este en el orden natural), como lo es la Iglesia.

La Iglesia, en efecto, según la definición de B. BELLARMINO, es una sociedad de Personas que profesan la misma fe cristiana, y participan de los mismos sacramentos bajo la dirección de sus legítimas autoridades y principalmente del Romano Pontífice. Para ser miembro de la Iglesia es necesario y suficiente ser bautizado, juntamente con el vínculo de la unidad de la Fe y de la comunión católica.

La Iglesia es una sociedad perfecta, dado que tiene un fin pleno e independiente (Su fin próximo es: santificar a los hombres y conducirlos a la felicidad eterna) y una Autoridad propia, distinta de la autoridad civil. Esta no puede, pues, imponerse sobre la Iglesia, y dictarle sus normas e incluso sus dogmas (como pretendió HEGEL). Como sociedad plena que es, la Iglesia tiene autonomía y,

por consiguiente, poder para dictar a sus miembros las normas ordenadas al cumplimiento de sus fines sobrenaturales).

El Estado y la Iglesia son sociedades perfectas, cada una en su género; pues una y otra tienen sus términos propios en los cuales están contenidas (León XIII en *Immortale Dei*).

Por consiguiente, el Estado y la Iglesia constituyen dos poderes soberanos —una *diarquia*— cada uno en su esfera: el primero, en la esfera natural; la segunda, en la sobrenatural.

No deben interpretarse los fines del Estado y de la Iglesia en el sentido de que aquel se preocupe por todo lo que concierne al *cuerpo* (vivienda, alimentación) mientras que a la Iglesia le quedaría reservado todo lo que pertenece al *espíritu*, a la vida espiritual. En el hombre, el cuerpo y el alma están fundidos. Por consiguiente,

a) El Estado, también se preocupa por asuntos espirituales. Por ejemplo la política de educación, el fomento de la ciencia y el arte, etc

b) La Iglesia, también se preocupa por asuntos que se refieren al cuerpo. Basta recordar el dogma de la resurrección de los cuerpos para comprenderlo (lo que tiene consecuencias concretas, por ejemplo en la organización de los cementerios).

Lo corporal y lo espiritual forman una unidad en el hombre. No hay que confundir esta distinción con la línea divisoria que separa la vida natural y la sobrenatural. La vida natural, como la sobrenatural, se refieren tanto al cuerpo como al espíritu: es decir, a la naturaleza humana.

2. Naturaleza y misión de la Iglesia.

Son dogmas de Fe, para todo aquel que pertenece a la Iglesia, los siguientes:

a) Cristo instituyó la Iglesia, como Sociedad propiamente dicha.

b) Además, la instituyó como sociedad jerárquica, confiriendo a los Apóstoles —y a sus sucesores, los Obispos— la triple potestad de enseñar la doctrina, dirigir y santificar a los fieles.

c) Cristo instituyó, como coronación de su jerarquía, el Pontificado derivado de la primacía de Pedro.

La naturaleza y misión de la Iglesia es, pues, sobrenatural, lo cual no quiere decir que esté enteramente desligada de la naturaleza humana. Esta constituye ciertamente, un orden en sí misma —en cuyo ámbito se mantiene el Estado—. Pero el orden sobrenatural no desconoce el orden natural, ni menos lo destruye, sino que lo acata y lo incorpora según aquello: *Gratia naturam non tollit, sed perficit.*

3. Independencia de la Iglesia respecto del poder civil.

En cuanto sociedad perfecta que es, la Iglesia es independiente del Poder civil. La Potestad de la Iglesia se deduce de su fin propio, que es lograr la salvación eterna de los hombres. Para alcanzar este fin, la Iglesia debe gozar de una triple potestad:

a) De magisterio, para enseñar la Fe.

b) De ministerio, para administrar los sacramentos.

c) De imperio, es decir, de jurisdicción propiamente dicha.

Los fines de la Iglesia, su naturaleza y su misión, implican la autonomía de ella por respecto a la sociedad civil.

> El Código de Derecho Canónico establece que la Santa Sede es independiente de todo poder temporal (Canon 218 § 1 y 2).

Por ello, la Iglesia ha condenado (Concilio Vaticano, Sesión IV, canon 3.º) el llamado *Regium exequatur* o pase regio, que es "el derecho que quiere arrogarse la potestad civil de someter a su juicio las leyes de la Santa Sede, para darles o no el permiso de promulgación y obligación en su territorio". El *Regium exequatur* lo inició Juan II de Portugal y, en España, Carlos III, que fue condenado por Clemente XIII.

> De hecho, hoy día, la Iglesia católica es considerada como sujeto de Derecho Internacional, por consiguiente, como sujeto de soberanía.

En 1860, el ejército piamontés, queriendo unirse a Garibaldi, invadió los Estados de la Iglesia, menos la Provincia llamada "Patrimonio de San Pedro". Pasaron aquellos a Poder del Rey de Piamentés, Víctor Manuel, el cual, desde 1861 comenzó a ser Rey de Italia (el 20 de septiembre de 1870 entró en Roma). Ahora bien, la pérdida de los Estados pontificios no trajo consigo la interrupción de las relaciones entre la Sede apostólica y los demás Estados: lo que demuestra que la subjetividad jurídico-internacional de la Iglesia es independiente de la existencia del Estado pontificio. Este reconocimiento de la Iglesia Católica como sujeto de Derecho internacional (del cual carecen en la práctica otras Iglesias distintas de la católica) tuvo la confirmación solemne en el Tratado de Letrán entre la Santa Sede e Italia (11 de febrero de 1929), en el que Italia reconocía a la Santa Sede la soberanía en el campo internacional "come atributo inerente alla sua natura, in conformitá alla sua tradizione ed alle esigenze della sua missione nel mondo". La soberanía de la Iglesia católica es reconocida en distintos Concordatos: por ejemplo, el concordato con Austria (5 julio 1937) admite el derecho de la Iglesia católica "de promulgar leyes y otras disposiciones en el ámbito de su competencia y obligatorias para sus miembros".



San Pío X, bajo cuya inspiración se preparó el Código de Derecho Canónico, promulgado en 1917, en el pontificado de Benedicto XV.

Ahora bien: esta independencia de la Iglesia de todo poder temporal se refuerza por su decisión de permanecer alejada de todos los conflictos temporales (art. 24 del Tratado de Letrán).

4. Relaciones de la Iglesia y el Estado.

El Estado y la Iglesia, sin perjuicio de su autonomía, como sociedades perfectas en sus géneros respectivos, no pueden menos de tener mútiples relaciones.

El Estado no puede desconocer la realidad sociológica que es la Iglesia, en la medida en que sus súbditos, en minoría o en mayoría, pertenecen a ella. El llamado "liberalismo religioso" pretende que el Estado puede, de suyo, ignorar por completo las exigencias de la Iglesia que serían de otro orden de cosas. Por tanto, el liberalismo religoso afirma que un Estado debe limitarse a ser neutral y tolerante con todas las Iglesias o confesiones que en el país puedan existir.

Pero esta tesis es insostenible, y prácticamente, en ningún lugar se aplica. ¿Qué Estado civilizado podría permitir y tolerar en su territorio religiones que practiquen los sacrificios humanos, las multilaciones o el canibalismo, como actos rituales? Ni siquiera se concede, en Europa, estatuto legal a otras costumbres menos crueles, propias de las religiones orientales, como la poligamia.

Esto demuestra que el Estado, sin perjuicio de su actvidad en su ámbito natural, tiene relación con la Iglesia — y muchas de las instituciones que hoy llamamos "naturales" han sido originadas en la vida religiosa (v. gr. el domingo laboral).

> **El Tratado legal en el cual el Estado determina sus relaciones con la Iglesia y recíprocamente, se llama *Concordato*.**

Las relaciones de la Iglesia con el Estado son distintas cuando el Estado es católico y cuando no lo es:

A) Cuando la religión oficial del Estado es la Católica.

Aun cuando teóricamente todos los actos humanos miran simultáneamente al orden natural y al sobrenatural, sin embargo, algunos son más directamente sobrenaturales; otros tienen un fin más directamente temporal.

a) En las cosas directamente sobrenaturales (administración de Sacramentos, predicación, etc.) la Iglesia ejerce la autoridad exclusiva.

b) En las cosas directamente temporales, (como son las leyes que definen los derechos civiles y políticos) el Estado ejerce la autoridad suprema.

c) En las cosas que se llaman mixtas —que miran por igual o casi igual a lo temporal y a lo espiritual— el Estado no puede legislar presciendiendo de la Iglesia, sino de acuerdo con ella.

B) Cuando el Estado es no-católico.

La Iglesia puede exigir, no sólo que los católicos sean tolerados, sino que puedan desarrollar su vida religiosa, incluídos los deberes de apostolado.

LECCIÓN XXXVIII

NACIONALISMO HISTÓRICO Y NACIONALISMO MODERNO

1. La Federación histórica en la génesis de las nacionalidades.

La Nación, no es una unidad "natural" que se forja espontáneamente por el mero crecimiento de la familia. Es cierto que si consideramos superficialmente el aspecto de las Naciones tal como ahora existen, sacamos la impresión de que cada una de ellas —recluída en sus "fronteras naturales", con una lengua común, comunes costumbres peculiares— es una unidad natural, casi de la misma índole que lo es la unidad geográfica de una isla. Pero con esto olvidamos que este conjunto que hoy nos parece homogéneo (relativamente), es el resultado de una fusión de diferencias, fusión lograda muchas veces por la guerra, otras por pactos que han abierto camino a una convivencia unificadora. Si los habitantes de una Nación hablan una misma lengua, tienen las mismas costumbres, es después de mil vicisitudes y fricciones: la uniformidad de lengua es el resultado de una lucha espiritual y política, en la que un pueblo se ha impuesto: pero, sobre esta unidad, al principio débil, la convivencia ha ido poco a poco, al correr de los siglos, limando diferencias, estableciendo nuevos lazos, dando ocasión al cumplimiento de gestas comunes. Con frecuencia esta unidad espiritual y de relación (comercial, económica, cultural...) que se va produciendo por la convivencia, cristaliza políticamente cuando sobre los pueblos que conviven aparece un peligro común. Así, la conciencia nacional de Alemania, surgió con ocasión de la invasión napoleónica.

Cuando varios pueblos políticamente independientes, conviven durante largos siglos, alcanzan un punto en el cual la unión política se impone: de esta unión resultará una intensa convivencia, y con ella, el origen de una Nación más amplia, en la que las diferencias de los componentes no quedan borradas, pero sí articuladas en un sistema superior. La Federación es pues, uno de los métodos más deseables y eficaces en la configuración de las Naciones —mucho más deseable que la conquista, por ejemplo.

Como ejemplos instructivos de este proceso Federativo, en la génesis de las nacionalidades citaremos los siguientes:

a) En el mundo antiguo, las anfictionías de las ciudades griegas, que fueron un medio decisivo para la configuración del espíritu nacional helenico. Las anfictionías eran asociaciones de ciudades, fundadas en motivos originariamente religiosos (*anfictiones* = los que viven alrededor de un Santuario), pero que revestían enseguida carácter político. En el juramento de la anfictionía pythica se decía: "no destruiremos ninguna ciudad que pertenezca a los acfictiones ni interceptaremos el agua corriente de la cual se surten, ni en tiempo de paz, ni de guerra; toda población que faltara a esta cláusula, sera castigada con su destrucción y lucharemos contra ella".

De las acfictionías salieron, de hecho, Ligas o Federaciones políticas (*Koinon*) entre Estados-ciudades. Así, la *dodecápolis* jónica, fue una liga de doce ciudades que se originó de la afictionía de Micale; de la afictionía de Delos, consagrada a Apolo, surgió primero la liga marítima ateniense y después una Confederación insular del Egeo. Fueron los ataques persas los estímulos más poderosos para la constitución de esta Confederación. La fase más avanzada del Federalismo griego, corresponde a la liga de las ciudades Aqueas, que Alejandro Magno disolvió; pero que volvió de nuevo a organizarse y a cobrar gran pujanza, sobre todo gracias a los esfuerzos de su general Arate. Gracias a su adhesión a Roma, consiguió nuevos socios, prácticamente, todo el Peloponeso.

b) En la Edad Media, la Federación es, en el fondo, el origen de muchas naciones Europeas: León y Castilla, Aragón y Cataluña; luego Castilla y Aragón, hicieron la unidad nacional Española. Prusia y Baviera, la alemana; los estados italianos se fundieron tardíamente, en el siglo XIX, forjando la actual nación italiana: Maccini fue el apóstol de esta unidad.

c) El ejemplo más brillante de formación y consolidación de una nación por el mecanismo federativo es el de la Nación Estadounidense. Las Colonias inglesas de Norteamérica, se alzaron en armas contra la Metrópoli, en el Congreso colonial de Filadelfia, en 1775. El motivo fueron unos impuestos sobre el

té, pero en rigor, se luchaba por la emancipación de las Colonias "que son y deben ser Estados libres e independientes y que, por lo tanto, no están sujetos por compromiso alguno a la Corona británica, debiendo en consecuencia disolverse los lazos políticos con ellas".

En la misma sesión del Congreso continental en que se aprobó la Declaración de Independencia, comenzó a planearse la Confederación de los Estados Unidos de América (cuya constitución se aprobó en noviembre del año siguiente).

La constitución norteamericana, procuró armonizar la unidad de la Federación con la personalidad de cada Estado, por medio de los siguientes principios:

1.º organización de dos clases de gobierno.

a) uno central, edificado en principios democráticos: el Jefe de Estado (Presidente) lo elige directamente el pueblo, cada 4 años; el Congreso o Parlamento, tiene 2 Cámaras: una popular (Cámara de Representantes) elegida por sufragio, y otra (el Senado), representando a los Estados particulares.

b) otro local, para cada Estado.

2.º subordinación de ambos gobiernos a la Constitución.

3.º la Constitución solo podría ser reformada por la Convención general. El poder legislativo (Parlamento) y ejecutivo (Jefe de Estado), son centrales pero independientes uno del otro: hasta el punto de que los Ministros son verdaderos Secretarios de despacho del Presidente y no pueden sentarse en las Cámaras.

2. La Federación, no borra las diferencias nacionales.

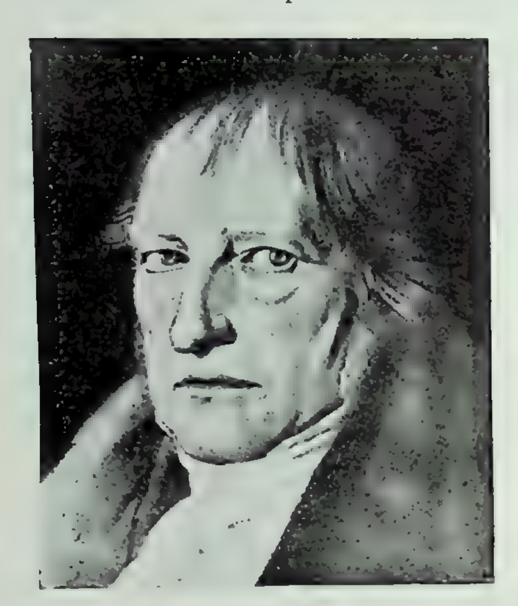
Ni siquiera cuando un pueblo se une a otro por razón de conquista pierde su fisonomía propia. No se ha de creer que César, sometiendo las Galias, las destruyó; ellas conservaron sus características culturales y religiosas a pesar de su intensa romanización. Estas diferencias que los galos, como los iberos, conservaron y otras que adquirieron, en medio de su incorporación al mundo romano común, se nos revelan hoy, por ejemplo, en las diferencias lingüísticas entre el francés y el español.

Mucho menos hay que temer por las particularidades nacionales en las Federaciones, en las cuales, ya desde el principio, cada miembro se define en sus perfiles propios. Siendo españoles, los vascos, los aragoneses, o los catalanes, no han dejado de ser lo que son. En una convivencia más intensa es lógico que haya más peligro

para que se borren las costumbres y modos de ser que tienen un valor débil, desbordadas por otros de mayor pujanza; pero también es una ocasión para que las peculiaridades valiosas emerjan e incluso se impongan sobre los otros pueblos.

3. Rigidez del nacionalismo moderno.

La historia europea moderna, nos ofrece la trayectoria de una progresión hacia un nacionalismo demasiado cerrado, incluso xenófobo (chauvinismo) que es la causa, en gran medida, de las contínuas guerras que han asolado a Europa.



Hegel (1770-1831)

La idea de la Nación, como valor supremo, se inicia en el Renacimiento; pero alcanzó su máxima plenitud con el Romanticismo. La nación llega a vivirse como el ámbito suficiente de toda la vida humana. En la Nación, se piensa, residen las fuentes de la vida, tanto económicas, (de ahí la tendencia a presentar la propia geografía económica de la Nación en términos de elogio, falsificando con frecuencia la realidad) como espiritual. La literatura, la música, el derecho: todo debe tomar su inspiración en la vida popular nacional. Sobre todo: cada Nación debe tener su Estado propio (principio de la nacionalidad).

El teórico acaso más puro de estos sentimientos nacionalistas es FICHTE (1762-1814), con su teoría del Estado Comercial Cerrado, en el que se persigue la autonomía legal y la autarquía económica. El comercio con el exterior sólo a través del Estado será lícito. HEGEL, interpretará la autonomía del Estado nacional en un sentido tan hiperbólico, que ni siquiera reconoce la posibilidad de un Derecho Internacional propiamente dicho: el Derecho Internacional *es un derecho estatal externo*; las estipulaciones internacionales están siempre some-

tidas a los Estados contratantes, puesto que no hay ninguna autoridad por encima de ellos. Algún tratadista contemporáneo, como LASSON y HOLDFERNEK, sostienen teorías parecidas. Por ello caso de no encontrar un acuerdo, nadie podría decidir: la guerra es el verdadero "juicio de Dios"; y el que vence tiene la razón —pues su fuerza física, es el símbolo de su superioridad espiritual—. Estas ideas y sentimientos nacionalistas no son agua pasada. Violentamente han renacido en el nacional socialismo alemán. "El fin consiste —decía ADOLFO HITLER— exclusivamente en el fomento de nuestra propia nacionalidad. No ha de insinuarse medida alguna en materia política extranjera, no inspirada en una consideración que no sea la siguiente: ¿será útil a nuestra nación, hoy o en el porvenir, o la perjudicará?" (*Mi Lucha*, cap. XIII). (Véase la Lección 32, núm. 1).

Ahora bien: este nacionalismo exagerado, que ha soñado utópicamente con unidades nacionales autosuficientes y absolutamente soberanas, no podía menos de dar lugar a un sistema de equilibrio inestable —el equilibrio europeo, la *balance of power* que fue el ideal político europeo del siglo XIX— frecuentemente roto por la guerra. De hecho, Europa, tiene hoy 330 millones de habitantes, y aunque Estados Unidos sólo tiene 160 millones y Rusia 200 millones, ha podido decirse que Europa vive hoy "del miedo a los rusos y de la caridad de los norteamericanos" (SPAAK). ¿Por qué? Porque los 330 millones de europeos están organizados en estados-nacionales rígidos, cuya misión teórica es hacer posible la vida humana de sus súbditos, en su más pleno desarrollo. Pero ningún Estado europeo puede ejercer aisladamente esta misión. Cuando los Estados Europeos poseían grandes imperios coloniales, la autarquía romántica era más o menos viable. Pero, una vez emencipadas América y Asia, esta autarquía es utópica. Por eso, las guerras europeas han sido en gran medida disputas por las Colonias. Los distintos Estados entran en competencia con los demás tanto económica como ideológicamente.

Europa es así un sistema de tensiones en equilibrio inestable, resueltas normalmente por guerras desastrosas. En la guerra de 1870-71, murieron 20 mil personas; en la de 1914-18, 10 millones; en la de 1939-45, 14 millones.

De hecho y debido al porvenir de urgencia de la energía nuclear,

los Estados europeos difícilmente podrían levantar ni sostener las pilas atómicas necesarias. La actual organización de Europa en Estados nacionales cerrados, convertirá —se ha dicho— infaliblemente a Europa en 25 años en un país subdesarrollado. PAÚL HOFFMAN, Secretario del Plan Marsahll, pudo decir que un Mercado común triplicaría inmediatamente la producción industrial europea.

4. Tendencias federalistas de la actualidad.

Se observa, después de la guerra de 1939-45, un poderoso avance de los movimientos federalistas, en todas las partes del mundo; tanto en el mundo árabe —unión de Siria y Egipto con el Yemen adherido, 1958— como en el mundo europeo.

Es particularmente interesante para nosotros, el movimiento federalista europeo. Aún cuando la idea es ya del siglo pasado (franceses como PROUDHOM, españoles como CASTELAR y PI Y MARGALL la defendieron también) sin embargo es en estos últimos años cuando se ha plasmado en hechos concretos. Los más importantes son:

1.° El Consejo de Europa.

2. La Comunidad del carbón y del acero (CECA), verdadera organización Intereuropea, en la cual, la Alta autoridad está por encima de las soberanías (aunque sea sólo en lo que se refiere al carbón y al acero).

> La Alta Autoridad es una autoridad de un tipo nuevo, que no manda *en todo* a los súbditos de un sólo país sino *en algo* a los súbditos de seis países (Francia, Alemania Bélgica, Italia, Luxemburgo, Países Bajos).

La Alta autoridad está controlada por una Asamblea, y responde ante un Tribunal de justicia. Es la primera institución por encima de las soberanías en la historia de Europa.

3.º El Euratón.

4.º El mercado común.

El alumno que quiera obtener información abundante y bibliográfica sobre estos problemas puede dirigirse a *CAMPAGNE EUROPEENNE DE LA JUNESSE* (Avenue Marceau 82. Paris).

LECCIÓN XXXIX

SOCIEDAD INTERNACIONAL

1. Relaciones entre los Estados.

Los Estados, como personas jurídicas (vid. Lec. 29, 3), pueden entrar en relación como sujetos de Derecho (en este caso, de Derecho Internacional público). De hecho, no es concebible, por mucho que un Estado cierre sus fronteras, la total anulación de las relaciones con otros Estados. Las necesidades del intercambio comercial y cultural, saltan por encima de las fronteras, ligan a los Estados soberanos. El Estado es sociedad perfecta en el sentido de que posee la plenitud de la autoridad para mantener el derecho dentro de sus fronteras (autonomía). Pero no lo es en el sentido de la *autarquía,* de que sólo por sus medios pueda ofrecer todo lo que necesitan los súbditos: las relaciones con los otros Estados son por ello inexcusables.

Las relaciones entre los Estados son de muchas clases y oscilan entre dos límites o polos extremos: la *desunión máxima* y la *unión máxima.* En el polo *negativo* se sitúa la guerra; y cerca, la ruptura de relaciones diplomáticas. En el polo *positivo,* se sitúa la unión de los Estados, en virtud de la cual, los Estados pasan a fundirse, de algún modo, en un Estado único. Por lo demás, esta unión de los Estados puede ser muy variada:

a) O bien, es una unión de carácter político, fundada sobre la base de la igualdad, como ocurre en las *Alianzas* y *Confederaciones,* en las cuales hay un gobierno central para el exterior. Por ello, no deben confundirse con el *Estado Federal,* que es el que reune varios Estados, que, si bien conservan sus leyes propias tienen un gobierno central que asume la dirección de parte de la política interior y el total de la exterior: Estados Unidos, Suiza, Brasil.

b) O bien, es una unión de carácter político fundada en la desigualdad, como el *protectorado*. Existe protectorado-jurídico internacional, cuando un Estado está bajo la protección de otro u otros Estados, de suerte que su capacidad externa de obrar respecto a *terceros* Estados, quede suprimida (*Protectorados Perfectos*, v. gr., el de Inglaterra sobre ciertos Estados malayos) o limitada (*Protectorado mitigado*: v. gr., Francia sobre Mónaco).

Pero entre estos polos extremos de relación —guerra y unión de Estados— cabe una gama riquísima de relaciones entre los Estados: comerciales, culturales, turísticas, etc., que dimanan de la necesidad mutua que unos Estados tienen de otros y sus relaciones vivientes.

2. El Derecho de gentes.

Las relaciones entre los Estados, en tanto que son relaciones entre las personas, han de estar sujetas a la moral (moral internacional). Pues todos los hombres participan de unos derechos comunes, emanados de una naturaleza común. Estos derechos comunes se llamaron por los antiguos juristas romanos *ius gentium* o derecho de gentes. "Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes". (VITORIA. *De iuris*. I, 18). Por ejemplo, es lícito acercar las naves a tierra por derecho de gentes. El tratar bien a un extranjero, darle hospitalidad, son leyes del Derecho de gentes. Así mismo, el poder recorrer en el territorio y aún asentarse en él, siempre que ello no redunde en *in-iuria*, en perjuicio de los indígenas.

Ahora bien: como los Estados son soberanos, en caso de desacuerdo en los intereses, ¿a quién recurrir? ¿Qué norma seguir para resolverlos? Según algunos sólo cabe la guerra, como verdadero "juicio de Dios" (HEGEL). El Derecho Internacional, sería puramente convencional: pues, por encima de cada Estado no hay soberanía alguna.

Corresponde a España, la gloria de haber desarrollado la doctrina del Derecho de gentes, como un Derecho Internacional; es decir, no como una mera legalidad natural fundada solo en la semejanza de los *individuos* humanos, en todas las partes del mundo, sino como una legalidad que se impone también a los Estados, en cuanto que se relacionan los unos con los otros.

VITORIA (1480-1546) el famoso dominico, establece, moviéndose todavía en el sentido del *ius gentium* clásico, la doctrina de que el derecho de gentes es un cuerpo de leyes obligatorio para todas las naciones y que no recibe su forma obligatoria de una mera convención humana, pues tiene fuerza de ley. "Ningún reino tiene el derecho de negarle el juramento de fidelidad, puesto que ha sido establecido por la autoridad del universo entero (*De potestate civili*). El P. SUÁREZ (1548-1617), el más ilustre filósofo clásico español, autor de las *Disputationes metaphysicae*, en su *Tratado de las Leyes*, es quien, antes de GROCIO, echa las bases del Derecho internacional público moderno. Aunque cada Estado soberano, y libre, constituye en sí una comunidad perfecta, es al propio tiempo una parte de la Humanidad y no puede prescindir de los demás. "Por tal motivo, necesitan alguna ley adecuada que les oriente y ordene en su vida de relación. Y aunque ello, en gran parte, ya se haga por la razón natural, no resulta ésta, sin embargo, suficiente en todas las contingencias y convendría, por tanto, que los pueblos estableciesen, ellos mismos, leyes especiales".



Suárez (1548-1617)

El Derecho internacional positivo, y no meramente abstracto y teórico es hoy ya una realidad viviente. (Un buen Tratado de Derecho Internacional público es el de ALFRED VERDROSS, trad. española de A. Truyol, Madrid, Aguilar, 1957).

3. El derecho a la guerra.

Desde el punto de vista del Derecho internacional, la guerra es una situación de violencia entre dos o más Estados, acompañada de ruptura de relaciones pacíficas.

No es necesario, para que haya estado de guerra, la realización de actos militares. Puede haber guerra en el caso de que un Estado, una vez declarada, confisque los bienes muebles de carácter público del enemigo, sin llevar a efecto actos de carácter militar. Así, en la primera y segunda guerra mundiales, hubo Estados centroamericanos que se encontraron en guerra con Alemania, sin que se produjera ningún choque armado entre ellos. Por ello fue preciso un Tratado de paz que pusiera fin a esta situación.

Sin embargo, en el sentido vulgar y ordinario, la guerra envuelve acciones militares.

Las guerras se clasifican en: *ofensivas, defensivas, preventivas* y de *intervención* (que tiene lugar cuando un Estado se decide por un beligerante ya en guerra).

El derecho a la guerra es el tema de la célebre *Relección* de VITORIA *De iure belli*. Aquí se reconoce, efectivamente, el derecho a la guerra, pero solo en un caso, a saber: cuando se trata de restaurar un derecho injustamente violado —una *iniuria*— siempre que la restauración no pueda conseguirse por medios pacíficos.

El fin de la guerra es la paz, que solo es tal cuando reina la justicia.

No es, precisamente la guerra "defensiva" (cuando otro ataca) el único título del derecho a la guerra. Incluso la guerra defensiva puede ser injusta, si el ataque puede ser detenido por negociaciones pacíficas. En cambio, una guerra "ofensiva" puede ser justa cuando por medio de ella se pretende restaurar un derecho violado. Así, si los españoles tienen derecho a hacer la guerra en América —dice el Padre VITORIA— no es por la negativa de los Indios a admitir la ley evangélica, puesto que la Fe no puede imponerse por la fuerza. Se funda, en el hecho de que los indios habían negado a los españoles los derechos que les correspondían, como miembros de la comunidad universal, a residir en América, comerciar con los indígenas, propagar el evangelio (sin imponerlo) y naturalizarse en dichas tierras.

La distinción entre guerras justas e injustas del Padre VITORIA es negada por otro clásico español, LUIS VIVES, para quien la guerra nunca es justa, aunque pueda ser necesaria.

4. Condiciones y normas de la guerra justa.

Se enumeran *cinco* condiciones simultáneas para que la guerra declarada sea justa:

1.ª Declarada por la autoridad legítima. A este respecto es muy interesante la opinión del Padre VITORIA según el cual no debe bastar el parecer del Rey para declarar una guerra, sino que es necesario el asentimiento de los más sabios y virtuosos de los ciudadanos porque "las locuras de los príncipes las lloran los súbditos".

2.ª Por una causa justa (restauración de un derecho violado injustamente).

3.ª Fundada esperanza de éxito.

4.ª Cuidado del bien común internacional.

5.ª Haber agotado todos los medios pacíficos.

5. Sociedades de Naciones y Tribunales arbitrales.

La larga duración de la guerra de 1914-18, impulsó los esfuerzos hacia el establecimiento de una paz duradera. El Papa BENEDICTO XV y el Presidente de los Estados Unidos WILSON tuvieron una intervención decisiva inspiradora. El Punto 14 del Mensaje al Congreso de 8-Enero-1918 de WILSON contiene la idea de la constitución de una Sociedad General de Naciones, con garantías mutuas de independencia política y de integridad territorial para todos los Estados, grandes y pequeños.

De hecho, la Sociedad de Naciones, se creó en 1919, en los Tratados de Versalles, Saint-Germain, Trianon y Nevilly, y tuvo su sede en Ginebra. Su fin es mantener la paz mundial y fomentar la cooperación internacional. Tenía dos órganos principales: la *Asamblea* —integrada por todos los Estados miembros, en pie de igualdad— y el *Consejo*, que comprendía miembros permanentes y no permanentes. Había un *Tribunal Permanente* de Justicia internacional (actual Tribunal Internacional de Justicia) que no era órgano suyo, sino un Tribunal ajeno a la Sociedad. La Asamblea podía discutir las cuestiones relativas a la paz y formular *recomendaciones* (por unanimidad). La Sociedad de Naciones no fue completa; Estados Unidos no pertenecía a ella y Alemania, Italia y Ja-

pón se salieron. De hecho, no tuvo fuerza para impedir la Segunda guerra mundial.

Ya mediada la 2.ª guerra mundial, en la Declaración de Moscú —1 de noviembre de 1943— acordaron China, Estados Unidos, Gran Bretaña y U. R. S. S. la constitución de una nueva organización internacional. En la Conferencia de San Francisco (25 de Abril a 26 de Junio de 1945) que agrupó a 50 Estados, se adoptó por unanimidad la Carta de las Naciones Unidas, el 26 de Junio de 1945, que entró en vigor el 24 de Octubre siguiente. Por ella se creo la Organización de Naciones Unidas (O. N. U.) cuyos órganos son los siguientes:

1.º La Asamblea general (A. G.).

2.º El Consejo de Seguridad (C. S.) que se compone de 5 miembros permanentes (China, U. S. A., Francia, Gran Bretaña, U. R. S. S.) y 6 no permanentes, elegidos por la Asamblea General para dos años.

3.º El Consejo económico y social.

4.º El Consejo de Administración fiduciaria.

5.º El Tribunal Internacional de Justicia, compuesto de 15 jueces, elegidos por la A. G. y el C. S., que solo tiene poder *directamente* para emitir dictámenes a petición de la A. G. o C. S.

6.º La Secretaría, nombrada por la A. G. a recomendación del C. S.

7.º Organismos especializados (por ejemplo, la UNESCO, de carácter cultural).

Así como el Consejo de la S. N. no tenía poder coercitivo, el C. S. de la O.N.U. lo tiene.

Los Tribunales de Arbitraje, a los que se someten las partes litigantes, funcionaron ya en el mundo antiguo. Modernamente, el primer órgano jurisdiccional permanente fue el Tribunal Permanen-

te de Arbitraje (*Cour Permanente d'arbitrage*) creado en 1899 y subsistente hoy. El Tribunal de Arbitraje de la Haya es Tribunal de Arbitraje por confiarse la decisión del litigio a personalidades designadas de común acuerdo entre las partes (y que generalmente son ciudadanos de países pequeños). En cambio, el Tribunal Internacional de Justicia, es Tribunal porque la designación del Colegio de jueces no se hace, en principio, por las partes en litigio, sino por la comunidad internacional organizada.

ESQUEMA

DE LA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

I. FILOSOFIA ANTIGUA (Grecia y Roma).

Primer período (Filósofos anteriores a SÓCRATES, o pre-socráticos). Se interesan por explicar el Mundo material. Por eso es llamado este período "cosmológico" o físico.

MONISMO (se admite un sólo principio, del cual derivan todas las cosas).

1. *Escuela Jónica*
(La Filosofía comienza en la Jonia asiática)
   1. TALES DE MILETO (624-545). "Todo está compuesto de agua".
   2. ANAXIMANDRO (610-547). "Todo procede de una masa caótica, o *ápeiron*"

2. *Escuela pitagórica*
(Floreció en Italia, en la Magna Grecia).
   PITÁGORAS, FILOLAO etc. (580-500) "Todo es número, derivado del número uno".

3. *Escuela eleática*
(Elea, en Magna Grecia) Enseña el "monismo del ser".
   PARMENIDES (nació 545) "Sólo hay un Ser: uno, eterno, inmóvil".
   ZENÓN DE ELEA. Argumento de Aquiles y la tortuga.

4. HERÁCLITO de Efeso (535-465). Enseña un "monismo del devenir": todo fluye. Todo es como un fuego que se mueve sin cesar.

PLURALISMO (después de PARMENIDES, los filósofos intentan comprender el movimiento, subrayado por HERÁCLITO, como un resultado de la combinación de varios principios, cada uno de los cuales tiene las propiedades del ser eleático: eterno, indivisible, etc.).

1. *Atomismo.*
   LEUCIPO.
   DEMÓCRITO (460-370).

Los cuerpos y las almas son reunión de átomos.

2. EMPEDOCLES (495-435). Todo está formado de la reunión de 4 elementos: Agua, aire, tierra y fuego.

3. ANAXÁGORAS (500-428). Las *homeomerias* son seres que contienen todos los demás. El *Nus* o mente, los pone en movimiento inicialmente. Lleva la Filosofía a Atenas.

Segundo periodo (época ateniense)

HUMANISMO (preocupación antropológica. Interesa el hombre, más que la Naturaleza).

1. *Los Sofistas* (=sabios). Oradores brillantes, enseñan la oratoria forense, cobran por enseñar. Progreso de la Dialéctica.

PROTÁGORAS (480-410). "El hombre es la medida de todas las cosas".

TRASIMACO. Lo justo es lo útil al más fuerte.

2. SÓCRATES (469-399). Pareció un sofista más. Fué acusado de *asebeia* y condenado a muerte. No escribió nada. "Sólo sé que no sé nada". "Conócete a tí mismo". Método de la inducción. El sabio es bueno. "El malo es ignorante".

3.—Escuelas socráticas menores. Son discípulos de SÓCRATES, que exageran algún aspecto de su doctrina.

Los cínicos ANTISTENES DIÓGENES (m. 323)

Los cirenaicos ARISTIPO (435-355).

LOS GRANDES SISTEMAS METAFISICOS (la herencia de SÓCRATES fructifica en PLATÓN y, a su través, en ARISTÓTELES). La Filosofía griega alcanza su máxima plenitud. Interesa, no sólo el Hombre, sino también el Mundo. Es la época metafísica

1. PLATÓN (427-347) y la *Academia*. PLATÓN fundó una escuela (la Academia) que duró casi nueve siglos (la cerró JUSTINIANO, en 529 después de C.). PLATÓN escribió en forma de diálogos: *Critón, La República, El Banquete*, etcétera. Según PLATÓN, el mundo sensible es sólo una sombra del Mundo de las Ideas eternas, cuya existencia conocemos por medio de la *Dialéctica*.

2. ARISTÓTELES (384-332) de Estagira. Fundó el *Liceo*, después de haber pertenecido más de 20 años a la *Academia*. A los del Liceo se les llama "peripatéticos", porque ARISTÓTELES enseñaba paseando. ARISTÓTELES escribió: El *Organón* (donde crea la Lógica), los 8 libros de la *Física*, los 12 libros de la *Metafísica*. Fue un gran biólogo.

El Mundo sensible no es una sombra, como piensa PLATÓN: es algo realísimo y móvil, pues las Ideas platónicas residen en su interior y no fuera de el. Por eso, el Mundo tiene materia y forma (o idea): hilemorfismo. El Mundo es eterno, y está movido por el Primer Motor, que es Pensamiento del pensamiento.

Tercer período

(Época helenística) Es un período en el cual, más que la Metafísica, interesa la Filosofía Moral, la dirección espiritual de los hombres, para hacerlos *prudentes* o sabios.

1. *Escepticismo*

(Esbozado en los sofistas).

1. PIRRÓN DE ELIS (365-275). Nada sabemos con certeza. Debemos suspender todo juicio *(epojé)*. Sólo esto nos dará la tranquilidad *(ataraxia)*.
2. SEXTO EMPÍRICO (nació hacia el 200 a. C.). Escribió *Hipotiposis pirrónicas*.

2. *Estoicismo.*

(Esbozado en los cínicos).

1. ZENÓN DE CHIPRE (342-270) lo fundó.
2. Se extendió en Roma: SÉNECA (3-65), MARCO AURELIO el emperador, EPÍCTETO (50-117).

Según los estoicos, todo sucede necesariamente, (fatalismo). El hombre es libre cuando obedece a la Naturaleza. El ideal moral es la virtud, como dominio de sí mismo: no ser dominado por las pasiones.

3. *Epicureísmo.*

(Esbozado en los cirenaicos).

EPICURO (341-270).

En Roma: LUCRECIO, HORACIO.

4. *Neoplatonismo.*

El último sistema metafísico de gran estilo de la Filosofía griega.

PLOTINO (204-270).
El Mundo sensible existe desde toda la eternidad, pero emanado de la Inteligencia (que contiene las Ideas de Platón). A su vez esta resulta del Uno.

PORFIRIO (232-304). Agrupó las obras de PLOTINO en las *Enneadas* (6 grupos de 9). Escribió la *Isagogé* o Introducción al libro de Las Categorías de ARISTÓTELES.

II. FILOSOFIA MEDIEVAL

FILOSOFIA CRISTIANA

A. *Epoca patrística.* Hasta el Siglo VIII. No es propiamente una época filosófica. Los Santos Padres son, más que filósofos, teólogos. Pero hay dos figuras de primer orden filosófico:

En el s. IV: SAN AGUSTÍN (354-430).

Escribió: *De Trinitate, De Civitate Dei, Contra Académicos,* etc. Cristianiza a PLATÓN: Las Ideas están en Dios. Se le considera el fundador de la Filosofía de la Historia.

En el siglo VI: BOECIO (480-524). Tradujo muchas obras de los filósofos clásicos y acuñó expresiones que pasaron a la Escolástica.

B. *Epoca escolástica.* La Escolástica es la doctrina que fue configurándose en las Escuelas medievales (catedralicias, palatinas —fundadas por Carlomagno—, etc.). La Escolástica se construye con materiales helénicos (recibidos a través de los árabes, en un principio) y patrísticos. Se desarrolla en tres períodos:

Primer periodo: de formación (siglos: IX, X, XI y XII).

S. VIII y IX:

ALCUINO (735- 804)..
ESCOTO ERIUGENA (810-877).
Es el primer sistema medieval.

Siglo XI:

SAN ANSELMO (1033-1109).
"Proslogium". "Monologium".
Argumento ontológico.

FILOSOFIA SEMITICA

Surge al ponerse en contacto la religión hebrea y la mahometana con la Filosofía griega. Es paralela a la Escolástica, aunque un poco anterior. Influye notablemente en la Escolástica y es la vía por la que entra a Europa primeramente la Filosofía griega, gracias sobre todo a la Escuela de Traductores de Toledo. En ella destacó GUNDISALVO (1126-1151) que escribió también el *Liber de unitate*

ARABES

A) *Orientales*

Siglo IX:

AL-KINDI

Siglo X-XI:

AVICENA (980-1037).
Distinción real de esencia y existencia.

JUDIOS

Siglo X:

ISAAC ISRAELI
"La verdad es la adecuación del pensamiento y la realidad".

Siglo XI:

AVICEBRÓN
Escribió "*Fons vitae*". Dijo que todo, salvo Dios, tiene materia.

Siglo XII:

Pedro Abelardo (1079- 1142). Autor del *Sic et nom.*
Juan de Salisbury (1110-1180). Escribió el "Policraticus".

Segundo período: de apogeo (s. XIII).

Corriente agustiniana (franciscanismo). Más bien platonizante.

San Buenaventura (m. 1274). *Itinerarium mentis ad Deum.*

Raimundo Lulio (1235-1315). *Ars Magna,* origen del Algebra lógica.

Duns Escoto (1270-1308). *Opus oxoniense.* Polemiza con Sto. Tomás.

Corriente aristotélica.

San Alberto Magno (1206-1280). Comentó a Aristóteles. Escribió: *Summa de creaturis.* Maestro de Sto. Tomás.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274). La culminación de la Escolástica. *Suma Teológica. Suma contra Gentes. Comentarios a Aristóteles,* etc.

Tercer período: decadencia.

Siglo XIV: Hay todavía una gran figura:

Guillermo de Occam (1300-1350). Fundador del Nominalismo.

B) *Occidentales*

Siglo XII:

Avempace
Abentofail
Averroes (1126-1198).

Escribió los *Grandes y Pequeños Comentarios* a Aristóteles.

Y la *Metafísica.* Defiende la tesis del Entendimiento Agente común a todos los hombres, que fue defendida en París por Siger de Brabante, contemporáneo de Santo Tomás.

Siglo XII:

Maimónides (1135-1204)

Autor de la "Guía de Perplejos".

III. FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO (Siglos XV-XVI).

A *Primer aspecto del Renacimiento:* Resurgimiento del Mundo clásico.

1. Platonismo.

Academia Platónica de Florencia.
La fundó Jorge Gemisto Plethon (1355-1450).
Perteneció a ella Marsilio Ficino (1433-1499).

2. Aristotelismo

"Averroistas" y "Alejandrinos".
En Italia, florecen en la Universidad de Padua.
En España, en la de Alcalá (Simón Abril, Ciruelo).

3. Estoicismo:

JUSTO LIPSIO (1547-1606).

4. Escepticismo:

Miguel de MONTAIGNE (1533-1592).
CHARRÓN (1541-1603).
FRANCISCO SÁNCHEZ (1550-1632) : *Quod nihil scitur*

B. *Segundo aspecto del Renacimiento:* Nuevas ideas.

1. En Física: La *Nuova scienza.*

LEONARDO DE VINCI (1452-1519).
COPERNICO (1473-1543).
GALILEO (1564-1642).

2. En Política:

MAQUIAVELO (1469-1527). BODINO, CAMPANELLA, MORO

3. En Metodología:

LUIS VIVES (1492-1540).

El Canciller BACÓN DE VERULAM (1561-1628), autor del *Novum Organon.* Proclama, como VIVES, el método empírico y la inducción, frente al silogismo.

4. En Metafísica:

GIORDANO BRUNO (1548-1600) : *Della causa, principio ed uno.*

C. *Tercer aspecto del Renacimiento:* Continuación remozada de la Escolástica. Tiene lugar sobre todo en España (Escolástica española).

a) Dominicos.

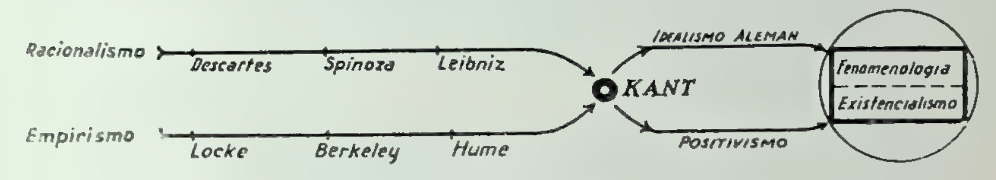
FRANCISCO VITORIA (1480-1546) con sus famosas *Relecciones.* DOMINGO DE SOTO (1499-1560). DOMINGO BÁÑEZ (1527-1581), JUAN DE STO. TOMÁS (1589-1644).

b) Jesuítas.

PEDRO DE FONSECA (1548-1597) el "*Aristóteles de Coimbra*"
LUIS DE MOLINA (1536-1600) autor de la famosa *Concordia.*
FRANCISCO SUAREZ (1548-1617) el más grande filósofo español, autor de las *Disputationes metaphysicae,* que ha dado lugar a la escuela "suarista". Contra la escuela "tomista" enseña que no hay distinción real entre la esencia y la existencia de los entes finitos.

IV. FILOSOFIA MODERNA (siglos XVII, XVIII, XIX y XX)

Suele considerarse a DESCARTES como el fundador de la Filosofía moderna. Esta se desarrolla en dos líneas: Una, de tipo *racionalista*, que vive en el Continente; otra de tipo *empirista*, que se cultiva sobre todo en Inglaterra. El racionalismo (DESCARTES, MALEBRANCHE, SPINOZA, LEIBNIZ, WOLF) y el empirismo (HOBBES, LOCKE, BERKELEY, HUME) se reunen en la figura de KANT, que intenta hacer una síntesis de toda la Filosofía. Por eso, es llamado el "Aristóteles de la Filosofía moderna". Después de KANT, las dos líneas vuelven de nuevo a inspirar corrientes distintas; que llenan el siglo XIX: El racionalismo, toma la forma del *Idealismo* en Alemania (FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER) y el empirismo, toma la forma de *Positivismo* (COMTE, SPENCER, STUART MILL). La filosofía contemporánea, del siglo XX, intenta de nuevo establecer una síntesis de racionalismo y empirismo, de realismo e idealismo. Las corrientes más importantes en este sentido son: La *Fenomenologia* de EDMUNDO HUSSERL, que se inclina al idealismo (aunque, según HUSSERL ella es el "verdadero positivismo") y "*Existencialismo*" y corrientes afines (Vitalismo, etc), que también quieren sintetizar la oposición "realismo e idealismo", inclinándose más bien al empirismo.



Esquema del desarrollo de la filosofía moderna

Sistemas de tipo racionalista

1. RENATO DESCARTES (1596-1650).

Obras: Discurso del Método. Meditaciones metafísicas.

Hay que dudar de todo (Duda metódica universal) hasta encontrar una proposición cuya duda sea contradictoria. Esta proposición es: *Cogito, ergo sum.* "Pienso, luego existo". Solo el propio pensar es seguro. Todo debe apoyarse en la conciencia. El Mundo exterior solo a través del razonamiento se nos muestra como seguro. Hay dos sustancias: *Res cogitans* y *Res extensa*, unidas en el Hombre. La *res extensa* (=materia) es puramente mecánica (mecanicismo).

Sistemas de tipo empirista

1. TOMÁS HOBBES (1588-1679).

Obras: De Cive, De Corpore, Leviathan (nombre con el que simboliza al Estado).

2. JOHN LOCKE (1632-1704).

Obras: Ensayo sobre el Entendimiento humano.
Ideas sobre la Educación
Todas las ideas proceden de la experiencia: de la *sensación* o de la *reflexión.*

3. JORGE BERKELEY (1685-1757).
"Tres diálogos de Hilas y Filonus". No hay ideas universales: sólo hay sensaciones. A estas no les correspon-

2. Ocasionalismo de MALEBRANCHE (1638-1715). *Obras: Recherche de la verité.*

3. Monismo panteísta de BENITO ESPINOSA (1632-1677). Judío, expulsado de la Sinagoga. Autor de la *Etica, demostrada al modo geométrico.*

4. GUILLERMO LEIBNIZ (1646-1716). *Obras: Monadología, Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano.* Es el creador de la Lógica matemática y del Cálculo infinitesimal. Quiso hacer un lenguaje universal. Pluralismo de las *mónadas.*

de nada fuera del acto de sentir (idealismo): Dios crea directamente las sensaciones, y no a través de los objetos materiales que las causen. *Esse est percipi* (ser es ser percibido).

4. DAVID HUME (1711-1776). *Tratado de la Naturaleza humana.* Todos los conocimientos proceden de las *impresiones.* Crítica a la idea de sustancia y de causa.

MANUEL KANT (1724-1804)

Obras: *Crítica de la Razón Pura* (1.ª ed.: 1781; 2.ª ed.: 1787). *Crítica de la razón práctica* (1788). *Crítica del juicio* (1790) *De lo bello y lo sublime, Metafísica de las costumbres*

KANT funda en estas obras el *Idealismo trascendental.*

IDEALISMO ALEMAN

1. JUAN TEÓFILO FICHTE (1762-1814). *Primera y Segunda Introducción a la teoría de la ciencia.*

2. SCHELLING (1755-1854).

3. FEDERICO HEGEL (1770-1831).
Fenomenología del Espíritu
Ciencia de la Lógica
Filosofía de la Historia

4. ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860).
El Mundo como Voluntad y Representación. Pesimismo.

Neokantismo:

Escuela de Marburgo: COHEN (1842-1918).
Escuela de Baden: E. RICKERT (1863-1936).

POSITIVISMO Y REALISMO

1. HERBART (1776-1841). Fundador de la moderna Pedagogía.

2. AUGUSTO COMTE (1798-1857).
Curso de Filosofía positiva.

3. CARLOS DARWIN (1809-1882).
El origen de las especies.

4. HERIBERTO SPENCER (1820-1903).
Los primeros principios.

ENRIQUE BERGSON (1859-1941): *Evolución Creadora.*
FENOMENOLOGÍA DE EDMUNDO HUSSERL (1859-1938).
MARTÍN HEIDEGGER (nacido en 1889): *Ser y Tiempo.*
"Existencialismo". J. P. SARTRE: *El ser y la nada.*
MERLEAU-PONTY: *Fenomenología de la percepción.*



VOCABULARIO FILOSOFICO

Este vocabulario de tecnicismos filosóficos, tiene como finalidad principal ofrecer al alumno un medio de ejercitarse en el repaso de la asignatura

A

Abstracción, 20 y 30.
Agible, 19 y 227.
Agnosticismo, 156.
Amnesia, 115
Análisis, 161.
Anarquismo, 284.
Antinomia, 72.
Antropomorfismo, 155
Aprehensión, 28.
a priori, 61.
Armonía preestablecida, 140.
Artrómetro, 103.
Atomismo, 88.
Autarquía, 299.
Autológico, 38.
Axiológico, 201.
Axioma, 15 y 60.

B

Behaviorismo, 101
Bien común, 281.
Bilocación, 68.

C

Categorías, 33.
Casuística, 217.
Cenestesia, 207.
Cientismo (o cientificismo), 10.
Clase ociosa, 271.
Clase social, 281.
Cociente intelectual, 104
Complejo psíquico, 102.
Comprensión, 29.
Concordato, 303
Conductismo, 101
Connotación, 29 y 32.
Control social, 209.
Cronoscopio, 103.
Cuerpo electoral, 276.

D

Deísmo, 174.
Deliberación, 133.
Demagogia, 286 y 288.
Dialéctico, 90 y 106.
Dismnesia, 114.
Distinción virtual, 165.

E

Edad mental, 104.
Educción, 95 y 146.
Eidéticas, 113.
Elícito, 117.
Emanatismo, 145.
Emoción, 117
Empirismo, 126 y 153.
Energetismo, 87.
Engrama, 104.
Ente, 32.
Epicureísmo, 195
Epifenómeno, 141.
Epiqueía, 237.
Ergógrafo, 103.
Esencia, 30 y 34.
Especulativo, 19 y 20.
Estoicismo, 19 y 201.
Etnografía, 178.
Estereotipo dinámico, 120.
Eubulia, 229.
Eutanasia, 219.
Eudemonismo, 195.
Evolucionismo, 144.
Evo, 81.
Eutrapelia, 220.
Existencia, 34.
Expansión del Universo, 68.

F

Factible, 19 y 227.
Factores psicológicos, 106.
Fenómeno, 73.
Fenomenológico, 102.
Fideísmo, 11.
Filantropía, 238.

G

Gestaltpsychologie, 110.
Giro copernicano, 71.
Gnosticismo, 12 y 17.

H

Hábitos, 122 y 225.
Hedonismo, 195.
Heurístico, 15.
Hilemorfismo, 94.
Hilozoísmo, 98.
Hipermnesia, 115.
Hipótesis, 7, 15 y 64.

I

Ideal, 21.
Idealismo, 12 y 71.
Ilación, 47.
Impenetrabilidad, 68.
Imbécil moral, 182.
Inducción, 53.
Inferencia, 45.
Infraestructura, 253.
Inherencia, 31 y 94.
Inmanente, 157.
Imperativo categórico, 199.
Intencionalidad, 98.
Intuición, 85, 181 y 220
Introspección, 101.

L

Ley de bronce, 294.
Liberalismo, 262 y 286.
Logística, 25.

M

Masoquismo, 198.
Materialismo, 88.
Mecanicismo, 89.
Metempsicosis, 141.
Microcosmos, 138.
Mónada, 139.
Modernismo, 8.
Monismo, 87.
Mnemotecnia, 114.

N

Naturaleza, 168
Negación, 78.
Noema, 28.
Nominalismo, 30, 127.
Noumeno, 73.

O

Ocasionalismo, 153.
Ontologismo, 158.
Organicismo social, 258.

P

Palestesia, 107.
Pampsiquismo, 98.
Panteísmo, 145.
Panteísmo estatal, 284.
Paramnesia, 115.
Pauta cultural, 169.
Positivismo, 10, 251.
Positivo, 97.
Paralogismo, 219.
Paternalismo, 284.
Praeterracional, 7 y 9.
Pragmatismo, 7.
Predicamento, 37.
Precepto, 212.
Premoción física, 153
Privación, 78 y 175.
Proporcionalidad, 31.
Psicoanálisis, 102.
Psicologistas, 23.
Psique, 97.

R

Racismo, 278.
Realismo de los universales, 131.
Referendum, 276.
Reflejos, 121.
Regium exequatur, 301.

S

Segundas intenciones, 22 y 29.
Sensorial, 7 y 27
Subconsciente, 102
Substancia, 11
Señal, 37.
Sintaxis lógica, 21
Silogismo, 48.
Síntesis, 61
Sinestesia, 111
Seres reales, 22
Sindéresis, 217
Soberanía, 283
Suprarracional, 7
Supraestructura, 253
Supuestos, 7 y 15

T

Teísmo, 174
Teogonías, 14.
Test, 103.
Traducianismo, 115.
Transcendental, 32 y 103
Teleología, 116

U

Umbral, 111
Unicidad, 169.
Universal, 20, 22, 29, 31 y 125.
Univocidad, 29, 30 y 31

V

Valores, 201.
Verdad, 7 y 41.
Vivencia, 101.

INDICE

Páginas

INTRODUCCION

LECCIÓN I. El saber filosófico 5

1.—Saber vulgar y saber científico. 2.—El saber religioso. 3.—El saber filosófico. 4. Dos errores típicos en la concepción del saber filosófico. 5.—Respuesta a las teorías cientificistas. 6.—Respuesta a las teorías fideístas.

LECCIÓN II. Origen y división de la filosofía. 13

1.—Génesis de la filosofía. 2.—Necesidad de la filosofía a partir de las ciencias particulares. 3.—Necesidad de la filosofía a partir de la religión. 4.—División de la filosofía. 5.—Variedad de divisiones de las ciencias filosóficas. 6.—División de la filosofía según los estoicos. 7.—División de la Filosofía por ARISTÓTELES y los escolásticos.

LOGICA

LECCIÓN III. La Lógica 21

1.—La lógica, como ciencia de las relaciones objetivas ideales que median entre los pensamientos. 2.—La lógica y las demás ciencias. 3.—División de la lógica. 4.—Los principios de la lógica.

LECCIÓN IV. El concepto. 27

1.—El concepto, como acto psicológico. 2.—Definición lógica del concepto por la universalidad. 3.—Conceptos objetivos unívocos y análogos. 4.—Ley de la extensión y la comprensión de los conceptos unívocos. 5.—Teorema de las ideas transcendentales. 6.—Las categorías. 7.—Los predicables. 8.—Las categorías como géneros supremos 9.—Arboles lógicos. 10.—El concepto y el término

LECCIÓN V. El juicio. 40

1.—Juicio: Diferencia con el concepto. Materia y forma del juicio. 2.—La proposición. 3.—División de las proposiciones en categóricas e hipotéticas. 4.—Estructura del juicio categórico. 5.—Interpretación en extensión y en comprensión del juicio categórico. Ley fundamental del predicado. 6.—División de los juicios categóricos por la cantidad y por la cualidad. 7.—Relaciones de oposición y conversión entre las proposiciones categóricas.

Páginas

Lección VI. El razonamiento. 47

1.—El razonamiento y sus clases. 2.—Fundamento y estructura del silogismo categórico. 3.—Las ocho reglas del silogismo. 4.—Concepto de figura del silogismo. 5.—Concepto de modo del silogismo. 6.—El razonamiento inductivo. 7.—Fundamento lógico y ontológico de la inducción. 8.—Clases de razonamiento inductivo.

Lección VII. Metodología científica 56

1.—La definición: sus clases. 2.—Leyes de la definición. 3.—La división. 4.—La demostración. 5.—Clases de demostración. 6.—Los métodos de investigación.

FILOSOFIA NATURAL

Lección VIII. El espacio. 67

1.—El espacio y los cuerpos ante la percepción y ante la ciencia. 2.—El espacio y los cuerpos ante el análisis filosófico. 3.—Espacio real y espacio imaginario. 4.—El espacio absoluto. 5.—El espacio, como forma "a priori" de la sensibilidad según Kant. 6.—Nueva noción de espacio en la teoría de la relatividad.

Lección IX. El tiempo. 78

1.—El tiempo y el movimiento en la filosofía clásica. 2.—El tiempo como comparación y coordinación entre los movimientos. 3.—El tiempo absoluto newtoniano. 4.—El tiempo-forma según Kant. 5.—La "duración real" según Bergson.

Lección X. El hilemorfismo 86

1.—Los problemas filosóficos sobre la naturaleza del ser material y clasificación de las doctrinas propuestas para resolverlos. 2.—El materialismo mecanicista y el monismo del ser. 3.—El dinamismo energetista y el monismo del devenir. 4.—El problema del cambio sustancial. 5.—La teoría hilemórfica.

PSICOLOGIA

Lección XI. Las funciones psíquicas. 97

1.—La Psicología como ciencia de los hechos psíquicos. 2.—Noción de "hecho psíquico". 3.—Métodos de la psicología: introspección y extrospección. 4.—Aparatos psicológicos. Los test. 5.—Clasificación de los hechos psíquicos. 6.—Teoría de las facultades.

Lección XII. Las facultades sensitivas de conocimiento 107

1.—Clasificación de los sentidos. 2.—Los sentidos externos y sus actos. 3.—Propiedades de las sensaciones. 4.—La imaginación. 5.—La memoria. Definición. 6.—Fases de la memoria: enfermedades respectivas.

Páginas

LECCIÓN XIII. El apetito sensitivo. 116

1.—Tendencias elícitas. 2.—Sentimientos inferiores. 3.—La pasión y la emoción. 4.—Los instintos. 5.—Los instintos y la inteligencia. 6.—Los movimientos de los seres vivos.

LECCIÓN XIV. El entendimiento. 123

1.—El conocimiento intelectual. 2.—Importancia del conocimiento de los universales. 3.—Las teorías históricamente dadas acerca del conocimiento de los universales. 4.—Las teorías empiristas. 5.—Las teorías racionalistas. 6.—La teoría intelectualista. 7.—Naturaleza espiritual del entendimiento

LECCIÓN XV. Voluntad y libertad 132

1.—Definición del apetito intelectual o voluntad. 2.—Análisis del acto voluntario 3.—Concepto de libertad. Sus clases. 4.—La voluntad es libre. ¿Por qué? 5.—Naturaleza espiritual de la voluntad.

LECCIÓN XVI. El ser humano. 137

1.—Clases de vida 2.—Clasificación de las teorías dadas sobre el hombre. 3.—Crítica a las teorías monistas y multiplicistas. 4.—El dualismo exagerado. La teoría del paralelismo psicofísico. 5.—El dualismo moderado y teoría de la unidad sustancial

LECCIÓN XVII. Origen y destino del alma humana. 144

1.—Clasificación de las teorías sobre el origen del alma humana. 2.—Exposición del creacionismo. 3.—El fin del hombre. 4.—Argumentos en favor de la inmortalidad del alma. 5.—Los argumentos metafísicos en favor de la inmortalidad del alma. 6.—Los argumentos teleológicos en favor de la inmortalidad del alma.

METAFISICA

LECCIÓN XVIII. Causas del ser 149

1.—Noción de causa. 2.—División de las causas en extrínsecas e intrínsecas. 3.—La causa eficiente. 4.—Negación de la causa eficiente por los empiristas. 5.—La causa final.

LECCIÓN XIX. La Causa Primera 156

1.—La existencia y la naturaleza de Dios como problemas filosóficos. Agnosticismo, Fideísmo y Ontologismo. 2.—Necesidad filosófica de la existencia de Dios. 3.—Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios. 4.—El argumento ontológico de SAN ANSELMO. 5.—Las cinco vías. 6.—La tercera vía. (Prueba de la contingencia).

LECCIÓN XX. Naturaleza y atributos de Dios. 164

1.—En Dios pueden distinguirse diversas propiedades. 2.—Constitutivo material y constitutivo formal de Dios. 3.—Las teorías principales sobre el constitutivo formal de Dios. 4.—División de los atributos divinos. 5.—Los atributos entitativos de Dios

Páginas

LECCIÓN XXI. Dios y el Mundo. 170

1.—Los atributos operativos trascendentes (de Dios respecto del Mundo). 2.—La creación. 3.—La conservación. 4.—El concurso. 5.—La providencia. 6.—El Problema del mal.

FILOSOFIA MORAL (ETICA)

LECCIÓN XXII. La Etica. 177

1.—Noción etimológica. 2.—La Etica, como ciencia de la moralidad de los actos humanos. 3.—Relaciones de la ética con la metafísica 4.—Relaciones de la ética con la psicología: explicación y justificación de los actos humanos. 5.—Relaciones de la ética con la sociología 6.—División de la ética.

LECCIÓN XXIII. Análisis del acto humano. 184

1.—Acto humano y acto del hombre. 2.—Fundamento ontológico de esta distinción. 3.—Características del acto humano. 4.—El voluntario libre y el voluntario necesario. 5.—El voluntario elícito e imperado. 6.—Influencias modificantes del voluntario. 7.—La moralidad de los actos humanos. 8.—En que consiste la moralidad de los actos humanos. 9.—Propiedades del acto moral.

LECCIÓN XXIV. El fin último humano 192

1.—Necesidad del fin último para la vida moral. 2.—Métodos para determinar el fin último. Clasificación de las teorías. 3.—Las teorías utilitarias 4.—Crítica de las teorías morales fundadas sobre el placer 5.—El formalismo de KANT. 6.—Crítica del apriorismo kantiano: la ética de los valores. 7.—Doctrina escolástica.

LECCIÓN XXV. La ley moral. 204

1.—Norma moral y ley moral. 2.—La Norma moral y el fin último del hombre. 3.—Teoría de la autonomía de la norma moral. 4.—Heteronomía de la norma moral. 5.—Fundamento teológico de la norma moral. 6.—Concepto de ley, en general. 7.—Ley eterna y ley natural. 8.—Propiedades de la ley natural. 9.—La sanción de la ley natural. 10.—La ley positiva.

LECCIÓN XXVI. La conciencia moral. 216

1.—Definición de conciencia. 2.—La conciencia moral, como norma próxima de la moralidad. 3.—La conciencia como acto racional. 4.—Conciencia errónea y "mala fe". 5.—Crítica de las teorías irracionalistas de la conciencia moral. 6.—Probabilismo y probabiliorismo moral.

LECCIÓN XXVII. La especificación moral y sus elementos. . . 222

1.—División de los actos humanos en buenos y malos. 2.—Raíces de la especificación moral de los actos. 3.—El hábito en la vida moral. 4.—División de los hábitos morales. 5.—División de las virtudes. 6.—La conexión de todas las virtudes. 7.—El cultivo de las virtudes en la juventud.

Páginas

Lección XXVIII. La justicia y sus especies. 232

1.—La justicia como virtud cardinal. 2.—Concepto platónico y aristotélico de la justicia. 3.—Especies de justicia. 4.—Virtudes anejas a la justicia. 5.—Justicia y caridad.

Lección XXIX. El derecho 240

1.—Acepciones de la palabra derecho. 2.—El derecho y la moral. 3.—Sujeto y objeto del derecho. 4.—Clasificación de los derechos.

Lección XXX. Derechos y deberes 246

1.—Relación moral y jurídica entre el derecho y el deber. 2.—Concepto del deber: su fundamento. 3.—Clasificación de los deberes. 4.—Clasificación de los deberes por su término: deberes para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos.

SOCIOLOGIA

Lección XXXI. Sociología 251

1.—Concepto de sociología. 2.—Posibilidad y límites de la sociología. 3.—Relaciones de la sociología con la ética, el derecho y la psicología. 4.—Métodos sociológicos

Lección XXXII. La sociedad. 258

1.—Nociones erróneas sobre la sociedad: el "universalismo". 2.—Nociones erróneas sobre la sociedad: el "individualismo". 3.—Definición de la sociedad humana. 4.—La sociedad, fruto de la naturaleza humana.

Lección XXXIII. Las formas de sociabilidad. 266

1.—Formas de sociabilidad ordinarias. 2.—La familia. 3.—La sociedad municipal. 4.—La sociedad municipal laboral y la gremial.

Lección XXXIV. Sociedad política. 273

1.—La sociedad política. 2.—Las formas de la actividad política 3.—El municipio, como forma política primaria. 4.—El municipio, como forma política secundaria. 5.—La nación.

Lección XXXV. Sociedad y Estado. 281

1.—El estado, suprema autoridad política. 2.—Relación del estado con la sociedad. 3.—Soberanía social y soberanía política. 4.—El origen del poder. 5.—El estado y la administración. 6.—El estado y el gobierno: sus formas. 7.—La síntesis de las formas de gobierno.

Lección XXXVI. Las sociedades laborales. 291

1.—Sociedad gremial o sindical. 2.—Trabajo y capital: el problema social. 3.—El derecho a la propiedad. 4.—El salario justo.

Páginas

LECCIÓN XXXVII. Sociedad religiosa 298

1.—Diarquía iglesia-estado. Su fundamento en los fines del ser humano. 2.—Naturaleza y misión de la iglesia. 3.—Independencia de la iglesia respecto del poder civil. 4.—Relaciones de la iglesia y del estado.

LECCIÓN XXXVIII. Nacionalismo histórico y nacionalismo moderno . 305

1.—La federación histórica en la génesis de las nacionalidades. 2.—La federación, no borra las diferencias nacionales. 3.—Rigidez del nacionalismo moderno. 4.—Tendencias federalistas de la actualidad.

LECCIÓN XXXIX. Sociedad internacional. 312

1.—Relaciones entre los estados. 2.—El derecho de gentes. 3.—El derecho a la guerra. 4.—Condiciones y normas de la guerra justa. 5 Sociedades de naciones y tribunales arbitrales

ESQUEMA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA 319

VOCABULARIO FILOSÓFICO 329



SEXTO CURSO

Texto adaptado al Cuestionario Oficial y aprobado por el Ministerio de Educación Nacional según Orden del 12-IX-1958 publicada en el B. O. del M. de 22-IX-1958

Precio: 60 ptas.